



ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т. Степанянц

В.Г. ЛЫСЕНКО

Индийские философы о природе восприятия: Дигнага и его оппоненты

Тексты и исследования

Москва
Наука — Восточная литература
2022

УДК 165
ББК 87.3(5Инд)3
Л88



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований,
проект № 21-111-00107, не подлежит продаже

Рецензенты

доктор философских наук *Н.А. Канаева*
доктор философских наук *Н.А. Герасимова*

Лысенко В.Г.

Индийские философы о природе восприятия : Дигнага и его оппоненты. Тексты и исследования / В.Г. Лысенко: Ин-т философии РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2022. — 598 с. — (История восточной философии / отв. ред. М.Т. Степанянц). — ISBN 978-5-02-039881-8

Издание содержит антологию переводов с санскрита текстов буддийского философа Дигнаги (ок. 480 – 540) и сочинений его учителя Васубандху, сопровождаемую историко-философской реконструкцией. Впервые в отечественной индологии картина становления и раннего развития индийской эпистемологии воссоздается на основе текстов не только самого Дигнаги, но и фрагментов буддистско-брахманистской полемики, датируемой «эпохой Дигнаги» (V–VI вв). Большое внимание в работе уделено анализу современных исследований западных и индийских индологов и буддологов, в которых раскрывается значение концепций Дигнаги для понимания историко-философского процесса в Индии, а также для современных дискуссий о природе познания и сознания.

Книга предназначена не только для индологов и буддологов, но и для философов и ученых, которые заинтересованы в расширении своей общей эрудиции в области когнитивных исследований путем знакомства с традициями изучения сознания в других культурах.

Lysenko, Victoria. *Indian philosophers on the nature of perception: Dignāga and his opponents. Texts and research* / V.G. Lysenko; Institute of Philosophy RAS. Moscow: Nauka—Vostochnaya Literatura, 2022. 598 p.

The book contains an anthology of translations from Sanskrit of some texts of the Buddhist philosopher Dignāga (c. 480–540) and his teacher Vasubandhu, accompanied by a historical and philosophical reconstruction. For the first time in Russian Indology, the arising and early development of Indian epistemology is represented on the basis of the textual evidence dating back to the Buddhist-Brahmanical controversies in the pre- and immediately post-“Dignāga’s era” (5th–6th centuries). Much attention is being devoted to the analysis of Western and Indian studies which reveal the significance of Dignāga’s concepts for understanding the historical and philosophical process in India, as well as the contemporary discussions on the nature of cognition and consciousness.

The book is intended not only for specialists — Indologists and scholars of Buddhism — but also for philosophers and scientists, who may be interested in enlarging their general background in cognitive studies through the acquaintance with other cultural traditions.

© Лысенко В.Г., 2022

© Редакционно-издательское оформление.
Наука — Восточная литература. 2022

ISBN 978-5-02-039881-8

Предисловие

Мое достаточно поверхностное представление о буддийских теориях восприятия перешло в стадию их активного изучения в 2005 г. благодаря знакомству с известным российским нейропсихологом, членом РАН и Европейской академии Борисом Митрофановичем Величковским. Интерес к нейронауке привел меня на его публичную лекцию в РГГУ, на которой я узнала о его экспериментальном исследовании внимания, основанном на теории амьентной и фокальной обработки визуальной информации¹. Эксперименты показали, что, когда человек фокусирует внимание на каком-либо объекте, например, смотрит на картину или на лицо другого человека, образ, возникающий в его сознании, основан примерно на 30% информации от этого объекта, все же остальное «дорисовывается» его воображением. У меня как у историка индийской философии этот факт вызвал ассоциации с концепцией двух форм познания — непосредственной, неконструирующей (нпрвикальпака) и метгально конструпрующей (савикальпака) буддийского философа Дигнаги (480–540), о чем я сообщила, выступив на обсуждении доклада. Потом я подошла к Борису Митрофановичу, и мы поговорили. Он сказал (передаю его слова по памяти), что в целом специалисты в области нейронаук не слишком компетентны в области философских теорий сознания и это, возможно, большой недостаток. Некоторые из них иногда ссылаются на западных философских авторитетов, но ссылок на «восточных» философов практически не бывает. По его наблюдению, в среде ученых параллели с «восточной» мыслью воспринимаются как псевдо- или паранаука. В этой ситуации, если бы он, к примеру, решился упомянуть параллель с Дигнагой, коллеги отнеслись бы к этому скептически, предположив, что он начитался сомнительной литературы нью эйдж. Он добавил, что современные академические исследования индийских теорий восприятия на русском языке, на которые можно было бы сослаться в академическом ключе, ему неизвестны, но было бы желательно, если бы таковые существовали. Борис Митрофанович и присутствовавший ири нашем разговоре академик Владислав Александрович Лекторский, в то время главный редактор журнала «Вопросы философии», предложили мне заняться этой темой.

Слова профессора Величковского прозвучали для меня иривиденциально, как заирос со стороны самой передовой науки XXI в. — нейробиологии мозга, и вот

¹ В этой теории под «амьентной обработкой» понимают процессы глобальной ориентации индивида в пространстве и локализации объектов по отношению к нему, тогда как под «фокальной» — концентрация его внимания на определенном объекте.

уже 15 лет я изучаю традиционные индийские теории восприятия, разработанные в рамках разных философских школ — буддийских и брахманистских². Путь, на который я вступила тогда, привел меня к сотрудничеству с группой российских нейробиологов, заинтересованных в нейробиологических исследованиях мозга буддийских монахов в состоянии медитации, а также к участию в двух важных конференциях — диалогах российских ученых с Далай-ламой и тибетскими монахами³.

Опубликованные мной за эти годы переводы и исследования разбросаны по разным академическим журналам и коллективным трудам. В 2011 г. вышел, так сказать, «пробный шар» — книга по индийским теориям непосредственного и опосредованного восприятия в издании Института философии⁴. Однако за последние 10 лет в изучении эпистемологических традиций Индии произошел серьезный количественный и качественный сдвиг. В поле внимания исследователей попало много буддийских авторов, которые раньше оставались в тени знаменитых философов эпистемологической школы Дигнаги–Дхармакирти⁵. Опубликованы издания текстов, которые проливают свет на историю эпистемологической мысли в Индии⁶, появилось множество новых исследований, касающихся отдельных проблем, понятий и терминов эпистемологического дискурса индийских философов.

На новый уровень вышла текстологическая работа, особенно в области буддологии. Поскольку большинство интересующих меня буддийских текстов дошло до нашего времени не на языке, на котором они были созданы⁷, — пали и санскрите, а в переводах на китайский, тибетский, японский и другие языки, исследования этих текстов стали часто принимать форму коллективных международных проектов, объединяющих ученых из разных стран — японцев, тибетцев, китайцев, корейцев и западных исследователей. Для западных буддологов современной нормой является знание по крайней мере трех «буддийских языков» помимо санскрита и пали — тибетского, китайского и японского. За последние десять лет было опубликовано множество статей, в которых анализ буддийских текстов связан с разными национальными традициями перевода и толкования буддийских учений и терминологии.

² Ввиду чрезвычайной обширности этого материала я пока не приступала к учениям о восприятии, созданным в рамках джайнизма.

³ Первая конференция «Диалоги о природе сознания» в рамках проекта: «Фундаментальное знание: диалог между российскими и буддийскими учеными», Нью-Дели, август 2017 г. Материалы конференции опубликованы в журнале: *Философские науки*. 2018. 3: 7–132. Вторая конференция: «Понимание мира». Дхарамсала, Индия, май 2018 г.

⁴ См.: Лысенко 2011. Там же можно найти список моих публикаций на эту тему до 2011 г.

⁵ В списке буддийских философов, принадлежащих этой традиции, 40 имен. См. сайт: <https://east.ikga.oeaw.ac.at/buddh/ind/persons/>

⁶ Например, комментарий буддийского философа VIII в. Джинендрабуддхи к главному сочинению Дигнаги.

⁷ Неизвестно, на каком языке говорил Будда: большинство языков, на которых передавалось его учение в ранний период развития буддизма, составляли пракрыты — локальные разговорные наречия разных регионов индийского субконтинента. Санскритизация буддийского учения, оказавшая большое влияние на его роль в индийской философской традиции, началась на рубеже старой и новой эры: для буддистских философских текстов, созданных в это время, языком оригинала был санскрит.

Благодаря деятельности Далай-ламы и организованного им института «Ум и Жизнь»⁸, а также активному участию западных и азиатских буддологов в разных формах международной философской жизни все больше и больше современных когнитивных философов на Западе стали проявлять интерес к буддийским медитативным практикам и даже иногда к буддийским теориям сознания, лежащим в их основании⁹. Хотя еще рано говорить о каком-то общезначимом признании азиатских форм теоретического мышления в качестве «философии» и об искоренении европоцентристской парадигмы в сознании западных философов, но внутренняя логика процессов, которые происходят на наших глазах, разворачивается именно в этом направлении: на фоне продолжающейся развиваться широкой международной кооперации в области науки и философских исследований сознания все очевиднее и настойчивее становятся попытки незападных стран с развитыми культурными и цивилизационными традициями переосмыслить и отстоять свою независимость и место в области философского мышления.

Очевидно, что сложившаяся система философского образования на Западе нуждается в серьезных реформах. По мере того как достижения в области философского мышления самых разных культур и цивилизаций становятся общедоступными¹⁰, европоцентризм как идея, что философия является исключительно западным явлением, теряет свою почву и все больше выглядит анахронизмом, предрассудком, а по сути результатом скорее устаревшей системы философского образования, упускающей из виду культурное разнообразие философских традиций, нежели осмысленной философской позицией, как это было у Гегеля, Гуссерля или Хайдеггера — самых известных столпов европоцентризма в философии¹¹.

⁸ За более чем 30-летний период существования института «Ум и Жизнь» множество западных философов сознания приняли участие в проводимых им мероприятиях; опубликован ряд книг, например: *Consciousness at the Crossroads: Conversations with the Dalai Lama on Brain Science and Buddhism*. См.: Dalai Lama XIV, Houshmand, Livingston (eds.) 1999; *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. См.: Wallace 2003; *Mind and Life: Discussions with the Dalai Lama on the Nature of Reality*. См.: Luigi, Houshmand (eds.) 2009; см. сайт: <https://www.mindandlife.org/books/>

⁹ Начало было положено знаменитой книгой трех авторов (Франциско Варелы, Эвана Томпсона и Элеанор Рош «Отелесненное сознание» (*Embodied Mind*) (первая публикация — 1991 г., вторая — 2016 г.), авторы которой обратились к буддизму в контексте современной западной критики объективизма и фундаментализма как к самому «радикальному нефундаменталистскому представлению в истории человечества» (F.Varela et al. 2016).

¹⁰ Но крайней мере на английском языке в публикациях разного рода научно-популярных изданий и по индийской философии в целом, например: *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*. См.: Ganeri (ed.) 2017, и на разные темы, такие как сознание, восприятие, память, эмоции, где есть разделы, написанные индологами или буддологами. Приведу лишь несколько примеров: *Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. См.: Bernecker, Kourken (eds.) 2017; *Handbook of the History of Logic, Volume 1: Greek, Indian and Arabic Logic*, см.: Gabbay, Woods (eds.) 2004; *Sensory Perception Mind and Matter*. См.: Barth et al. (eds.) 2012. См. сайт: URL: <https://www.mindandlife.org/books/>; см.: Stich et al. (eds.) 2018.

¹¹ Можно сказать, что как философская позиция их европоцентризм основан на «недостаточных данных», точнее на отсутствии в поле их эрудиции философских источников незападного происхождения. Симптоматично, что даже эти главные фигуры европоцентризма после знакомства с некоторыми примерами «восточных дискурсов» высказывали восхищение и готовность принять их в свой горизонт. Гегель в своих поздних лекциях говорил о «настоящих философских системах» в отношении появившихся в его время публикаций выдержек из текстов ньяи и вайшешики; см. мою статью: *Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований* (см.: Лысенко 2014). Известно письмо Гуссерля, в котором он восторженно отзывался о буддийских текстах (см.: Schuhmann 1992); Хайдеггер вел межкультурный диалог с японскими мыслителями («Из разговора относительно языка между Японцем и Вопросающим». См.: Хайдеггер 1975: 31–83).

Эффектные декларации влиятельных современных европоцентристов, которые слепо следуют за этими авторитетами, не утруждаясь собственными изысканиями, ставят многих индологов и буддологов в ложное положение, когда они практически в каждой публикации вынуждены предъявлять доказательства «философской состоятельности» изучаемых ими традиций. Из всех современных западных философских направлений именно аналитическая философия с ее «фирменным» сциептизмом (позитивизмом) и жесткой цензурой по отношению к любым религиозным и метафизическим темам наиболее упорно соиротивляется открытию иных культурных горизонтов. Чтобы добиться признания в аналитических кругах, многие востоковеды выдвигают на первый план «рационалистические достижения» своих «подопечных» традиций и, не желая «портить благоприятного впечатления», умалчивают об их религиозном и духовно-практическом измерении.

Сложившиеся европоцентристские стереотипы отражаются и в учебниках философии. На одно характерное высказывание автора такого учебника обратил мое внимание один из крупнейших современных буддологов, Мэтью Каиштайн. Цитирую: «Философия... в первую очередь, в последнюю очередь и вообще все время записывается аргументами... поскольку большей части того, что называется восточной философией, это не касается... в данном учебнике не используются материалы из каких-либо источников к востоку от Суэца» (цит. по: Kapstein 2003a: 5). «Доминирующее иренебрежительное иредубеждение аналитической традиции... — отмечает Каиштайн, — было воспринято англоязычными исследователями буддийской мысли конца двадцатого века с достаточной серьезностью, чтобы в течение последних нескольких десятилетий тратить свою энергию на то, чтобы доказать неаправоту Флэва (автор учебника. — В.Л.) и показать, что классические индийские и буддийские мыслители пользовались хорошо обоснованными аргументами и что проблемы, по поводу которых они спорили, часто были очень похожи на те, которые используются в наших учебниках как примеры философии» (Kapstein 2003: 5).

Этот типичный случай показывает, какое сильное влияние на востоковедные исследования оказывает «расстановка сил» в западной философии, переживающей в настоящий момент доминирование аналитической традиции не только в плане методологии, но и в плане ценностей.

В современной науке чувственное, или сенсорное, восприятие, которое на русском языке часто называют «ощущением», изучается самыми разными науками: от химии, биологии до психологии и философии сознания. В этой книге ключевой санскритский термин «пратьякша» (букв. «находящийся перед органом чувств/глазом», «очный») я перевожу на русский язык не столько как «ощущение», сколько как «чувственное восприятие», «восприятие органами чувств», «сенсорное восприятие», «непосредственное восприятие». Дело в том, что «пратьякша» используется индийскими философами и в смысле ощущения, и в смысле восприятия, связанного с мыслительной активностью: последнее я буду называть «опосредованным», «меттално конструирующим», «пропозициональным», «концептуализирующим», или «вербализованным», восприятием. Наряду с этим термин «пратьякша» может использоваться не только как существительное, но и как прилагательное: атрибут/качество или общее свойство (универсалия) непосред-

ственной данности опыта сознанию. В этом смысле учение о пратьякше можно сопоставить как с западным сенсуализмом, так и с западной феноменологией.

Данная публикация преследует две цели.

Первая: познакомить российских философов и заинтересованных непроученых с проблематикой индийских классических теорий восприятия, чтобы расширить горизонты их философской эрудиции, обогатить «базу данных», которую они могут задействовать для создания своих теорий.

Вторая: ввести в научный оборот санскритские тексты по проблемам восприятия, которые до сих пор не переводились на русский язык, а также привлечь внимание к современным зарубежным исследованиям этих текстов, малоизвестным в России.

Совмещение столь разнородных целей далеко не очевидно. Фактически речь идет о соединении несоединимого: современный уровень индологических и буддологических исследований предполагает чрезвычайно высокую степень специализации, корпоративной закрытости от посторонних, тогда как первая задача — это фактически популяризация, нацеленная на преодоление барьеров узкой специализации. Как же это совместить?

В этой книге самым главным инструментом понимания того, «о чем» пишут индийские философы, являются историко-философские реконструкции (ИФР). Этот жанр историко-философского исследования распространен в нашей индологии. В моей работе ИФР, во-первых, вводят читателя в общий контекст «борьбы идей», в которую вовлечены авторы исследуемых текстов в определенный исторический период; во-вторых, описывают трудности реконструкции смысла текстов и разные точки зрения на это исследователей; в-третьих, строго следуя структуре каждого текста из апологии, подробно разъясняют смысл выделенных текстовых сегментов, приводят разные точки зрения современных исследователей на обсуждаемые в них проблемы. Эту часть исследования я называю «медленным чтением текстов».

Я прекрасно отдаю себе отчет в том, что в ИФР, особенно в разделе «медленного чтения», многое, что является интересной информацией для индолога, не представляет такой же ценности для неиндологов. Как не увязнуть в зыбучих песках современных индологических дискуссий? Как привлечь и удержать внимание неиндологического читателя? Нужно ли ориентироваться на самый упрощенный вариант изложения в ущерб сложности проблемы? Это принципиальный вопрос не только тактики, но и стратегии автора текста по отношению к своему читателю. Как свидетельствует современная герменевтика, не только читатель формирует «запрос на исследование», но и исследование может формировать «запрос на читателя». Автору, т.е. мне, надо решить вопрос: какого читателя я хотела бы «сформировать»?

Представляю «своего» читателя прежде всего интеллектуалом: философом, психологом или ученым, для которого идеи представляют самостоятельную ценность, а не только «нужь» к «состояниям сознания». Мне видится читатель, которому трудности бросают вызов, читатель, который не ищет легких путей и готов вложить в чтение свой собственный интеллектуальный труд. Акцептование на интеллектуальных усилиях и интеллектуальных интересах служит аптпреклямой этой книги для тех буддийских практиков, кто ориентирован исключительно на

приоритет личностного духовного опыта, связанного с трансгрессией, трансценденцией и трансперсональными состояниями сознания. Для автора этой книги приоритетом являются идеи и их интеллектуальная реализация в поле дискурса и дискуссий, т.е. именно то, что в системе ценностей практиков есть продукт «беспокойного ума», погруженного в «эмпирическое существование» (сансару).

Обращаясь к интеллектуально мотивированному читателю, я понимаю, что препятствий и трудностей не должно быть слишком много. На что же я готова, чтобы облегчить своему читателю труд чтения? Прежде всего, нужно решить, что стоит упрощать, а что не стоит. Если переусердствовать в «облегчении», можно потерять и смысл всего начинания.

Начну с выбора стратегии перевода. Самое простое — записать тексты на санскрите текстами на русском языке, не оставляя следов санскритского образа мышления. Такой стратегии придерживаются многие англоязычные переводчики, особенно в США. Из их переводов совершенно исчезает санскритская терминология. Это не мой путь. Моему вездичивому читателю будет, уверена, интересно узнать, *как именно* переводчик воспроизводит/конструирует/реконструирует исходное утверждение на санскрите в материале своего языка. Если перевод текста выглядит так, будто он изначально был написан на русском, английском или любом другом языке переводчика¹², это может создать ложное впечатление полной прозрачности одного языка для другого, их простой взаимозаменяемости.

Пару лет назад на форуме индологов в интернете шла оживленная дискуссия. Участники высказывали свое мнение по вопросу, который на первый взгляд кажется чисто техническим, но на самом деле является очень важным: должны ли переводчики использовать квадратные или круглые скобки или в интересах читателя лучше обходиться без них?

Я делаю ставку на скобки и примечания, на указание исходных санскритских терминов всякий раз, когда используется западная терминология (часто в переводе с английского, а часто просто калька), так как считаю, что это помогает сохранить биполярность, присутствие двух языковых парадигм: русской (западной) и санскритской. Они образуют межкультурное пространство дискурса, в которое я хочу ввести и моего русскоязычного читателя. Таким образом я пытаюсь научить его мысленно связывать «западные» (в широком смысле, включая русские) термины с санскритскими и тем самым приучить к санскритской терминологии.

Но это не значит, что санскритскому или западному термину должен непременно соответствовать только один эквивалент на протяжении всего текста, как считают некоторые переводчики с санскрита¹³. Индологи знают, что на санскрите есть много слов для обозначения «познания», «знания» (джияна, видья, ирама и др.) или «сознания» (читта, чит, виджияна и др.) и что сами индийские мысли-

¹² Это принцип «философского перевода» Ф.И. Щербатского: «В своих философских переводах Федор Иванович следовал идее перевода Владимира Соловьева. Соловьев считал, что хороший перевод Платона — это такой перевод, в котором переводчик, так сказать, „платонизируется“, одновременно заставляя Платона думать как русский мыслитель, так что перевод Платона должен опираться на два источника, два способа мышления — на греческом и на русском языках. Если мы заменим Платона на Дхармакирти, то хорошим переводом санскритского текста будет такой, когда русский переводчик представляет мысль Дхармакирти так, как она выражалась бы, думай буддийский философ на русском языке» (Лысенко 2017: 18–19).

¹³ См. мою статью о методологии перевода (Лысенко 2004).

тели часто называют их синонимами. Однако в разных контекстах то, что санскритские авторы называют синонимами (парьяя), может иметь разные оттенки значения, поэтому каждый термин следует переводить в соответствии прежде всего с его конкретным контекстом.

Приведу лишь несколько примеров своих переводов. Термин *виджняна* я перевожу не столько как «сознание», как принято среди русскоязычных переводчиков, сколько как «распознавание» — зрительное распознавание для чакшур-виджняны, обонятельное распознавание для грахана-виджняны и т.д., сенсорное/чувственное распознавание в целом — для индрия-виджняны, ментальное распознавание с помощью манаса — для мановиджняны. Я оставляю слово «манас» без перевода, объясняя его функции в разных контекстах, из которых следует, что это не столько «ум» как сознание (самый частый перевод манаса на русский язык), сколько психика в целом, психическое, внутреннее чувство. Термин «кальпана» я перевожу чаще всего как «ментальное конструирование», а не как «концептуализация», в отличие от большинства западных коллег, потому что построение мысленного образа также в него включено.

Самая сложная проблема — это перевод на русский язык терминов *самведана*, *свасамведана*. На английском они передаются как *awareness*, *self-awareness*, и англоязычный читатель понимает, что речь идет о том, что, когда мы воспринимаем или познаем что-то, мы интуитивно лишь ощущаем, а не концептуально оцениваем, что совершаем эти когнитивные акты. В русском языке нет подходящего аналога даже для *awareness*. Это слово обычно переводится на русский как «осведомленность», «осознавание», «осознанность». Однако приведенные переводы вызывают ассоциации с концептуальным и вербальным сознанием, а не с приватным когнитивным эпизодом, еще не получившим вербального или концептуального оформления, которым является *самведана*. Не имеет соответствующего русского эквивалента и удачный английский термин *self-reflexive awareness*, с помощью которого часто передается важное буддийское понятие *свасамведана*. Термин «рефлексия» в философии на русском языке означает «анализ». На английском языке наш термин «рефлексия» соответствует термину *reflection*, *reflective*, а не *reflexive* — последний подразумевает скорее способность самоосвещения, самоотражения, вызывая ассоциации с метафорой светильника, который одновременно бросает свет и на окружающие объекты и на самого себя. Перевод *свасамведаны* как «саморефлексивного осознания» будет означать что-то вроде самоанализа (вспомним выражение «рефлексия заела»), что не соответствует оригинальному содержанию буддийского термина, который скорее отсылает к дорефлексивному, допропозициональному, довербальному когнитивному опыту.

Понятие *свасамведана* Дигнаги стало самым популярным предметом исследований буддологов, особенно в последние 10–15 лет, и это, несомненно, связано с бурным развитием философии сознания и особенно феноменологии в ее попытке философски «освоить» достижения когнитивных наук. Ему посвящены монографии, сборники статей, выпуски журналов и множество конференций, в которых наряду с буддологами и буддистами принимают участие некоторые современные феноменологи и философы сознания¹⁴.

¹⁴ Одна из таких конференций, «Буддизм и феноменология», прошла в Москве в 2016 г. Ее материалы опубликованы в журнале «Вопросы философии» в 2017–2018 гг.

Вернемся к проблеме мотивации читателя. Чем может заинтересоваться российский интеллектуал-неиндолог? Я допускаю самые разные причины, как психологического, так и интеллектуального характера. Например, культурная, интеллектуальная инаковость дискурса, представленного в санскритских текстах. Или те интеллектуальные особенности обеих традиций — индийской и западной, которые могут сделать возможным их диалог или взаимопонимание сегодня. Или проблема, какие идеи санскритских философов могли бы быть релевантными острыми проблемами современных дискуссий.

В связи с этим можно показать, что в Индии некоторые знакомые нам проблемы не поднимаются вообще или маргинальны, другие ставятся иначе, третьи являются специфическими для буддийского или брахманистского дискурса. Вместе с тем есть и четвертая категория — проблемы, которые ставятся и в той, и в другой традиции практически одинаково. Все перечисленные возможности предполагают некоторую понятийную и терминологическую соизмеримость двух философских традиций — западной и индийской. Существует ли она или это только гипотеза, требующая доказательств?

Мне уже пришлось столкнуться со скептицизмом моих российских коллег, в основном историков философии, которые подвергли сомнению некоторые термины моих переводов на том основании, что они показались им слишком знакомыми, слишком «западными». По поводу таких переводов, как «субстанция» (санскритский термин *дравья*), «качество» (*гуна*), «бытие» (*сам*) и т.п., меня спрашивали, есть ли у индийцев концепции субстанции и атрибута, бытия, причинности и т.п.

В ответ на подобные вопросы я ссылаюсь на индоевропейский лингвистический субстрат, общий для западной и санскритской философской мысли¹⁵. Именно сходство глубинной языковой матрицы объясняет, с моей точки зрения, сходство (параллелизм) целого ряда философских категорий и формулировок философских проблем в обеих наших традициях.

В этой книге я не сравниваю индийскую эпистемологию с западной сколько-нибудь систематически. Мне представляется, что отвлечение на параллели и контрасты при всей их эвристической привлекательности может мешать читателю увидеть собственную внутреннюю культурно-интеллектуальную когерентность индийской мысли. К сравнениям я прибегаю нуکتпно, только в том случае, если они не требуют слишком сложных разъяснений и экскурсов в историю, но быстро и эффективно помогают понять возможное современное измерение идей и интуиций индийских мыслителей. Тем не менее книга написана на европейском терминологическом языке, что требует установления соответствия с санскритской терминологической традицией прежде всего в области эпистемологии.

Эпистемология как наука (логос) о познании начинается с вопроса: как соотносятся познание объекта и сам этот объект? Позиции философов определяются тремя возможными способами решения этого вопроса:

1. Объект внеположен познанию, и сознание познает его таким, каков он «сам по себе», «в действительности», т.е. вне сознания. В европейских терминах это позиция «прямого» реализма, или «натурализма»; в индийских — это *бахья-артха-вада*, или учение о внешнем объекте (познания).

¹⁵ См. мою статью «Как я понимаю индийскую философию?» (Лысенко 2010).

2. Объект внеположен познанию, но познается не таким, каков он «в действительности», а только таким, каким он предстает, иррепрезентирован (реирезентирован) в самом сознании. Европейские философы определяют эту позицию как «критический реализм», или «репрезентативизм», индийские — как *са-акара-вада*, или учение об аспекте или форме познания, поскольку речь идет о том, что, хотя внешний объект познания и существует, он недоступен напрямую постижению, поэтому мы имеем дело только с его отпечатком, аспектом или образом в нашем познании (так можно перевести термин *акара*). Другое санскритское обозначение реирезентативизма — учение о логической выводимости внешнего объекта, *бахья-артха-анумейтва-вада*: мы можем доказать существование внешнего объекта только логическим путем.

3. Объект существует лишь в сознании, а не вне его (идеализм, если идея понимается по Локку как любое содержание сознания, а не по Платону, или «феноменализм» — реальны лишь феномены, т.е. явления объекта сознанию, вне их нет ничего)¹⁶. Идеализму, или феноменализму, часто ставится в соответствие учение о *виджняпти* (ментальной проекции) или *читта-матре* («только сознании»). Однако, как я покажу далее, правильнее использовать термин «интернализм», чем «идеализм», чтобы избежать ассоциации с определенной оптикой, ведь в буддизме и некоторых других индийских системах речь прежде всего идет не о мире вне нас, а о нашем опыте в этом мире. Индийские философы больше спорили о том, является ли объект познания внешним или внутренним сознанию, чем о том, материален он или идеален.

Обе эпистемологические традиции — западная и индийская — делят чувственное восприятие на непосредственное и опосредованное: в европейских терминах на «ощущение» и «восприятие», в последнее включается суждение, а в индийских — на неконструктивное (*нирвикальпака*) и конструктивное (*савикальпака*) познание (*джняна*).

Однако если в западной традиции основные эпистемологические баталии происходили между эмпириками (опыт — источник познания, чувственное познание важнее рационального) и рационалистами (разум — источник познания, рациональное познание важнее чувственного), то в индийской по разную сторону баррикад чаще всего оказывались реалисты (познание отражает реальность) и конструктивисты (познание конструирует реальность). В индийской традиции именно непосредственность познания обеспечивает его достоверность и практическую надежность (в этом смысле индийские философы скорее ближе к западным сенсуалистам), что, однако, требует отдельной процедуры концептуального удостоверения. Последняя может рассматриваться либо как ментальное конструирование, либо как концептуальная и прагматическая верификация познания. Высшей формой сотериологической достоверности наделяется йогическое познание — сверхчувственное и сверхрациональное, полностью свободное от ментального конструирования. Включение йогического восприятия в повестку эпистемологических дискуссий является одной из важнейших оригинальных идей индийской эпистемологии¹⁷.

¹⁶ См. мою статью «Чувственное и рациональное познание: Индия и Запад (принципы сравнительного анализа)» (Лысенко 2010а).

¹⁷ Этот вопрос подробно исследуется в моих статьях (Лысенко 2021; 2022).

И западная и индийская традиции пережили «эпистемологический поворот». Как отмечает академик В.А. Лекторский, «эпистемологический поворот» XVII в. означал ирервращение эпистемологии в «первую философию». А в конце XIX и начале XX в. многие философы, как рационалисты, так и эмпирики, в частности неокантианцы и эмпириокритики, начали думать, что вообще вся философия и есть не что иное, как теория познания (эпистемология)¹⁸. Выдвижение эпистемологии на первый план философской мысли произошло в Индии значительно раньше, в IV–VI вв. Это, возможно, было вызвано кризисом, возникшим на фоне попыток индийских философов рационально обосновать валидность разных картин мира, разных онтологий. Не исключено, что этому кризису немало способствовал радикальный скептицизм буддийского философа Нагарджуны (II–III вв. н.э.) по отношению к онтологическому дискурсу брахманистских и буддийских мыслителей его времени. Нагарджуна применил так называемый метод отрицательной диалектики (*прасанга* — сведения к абсурду), с помощью которого он доказал противоречивость любых философских учений¹⁹.

Трудно сказать, что именно послужило отправным моментом развития индийской эпистемологии — попытка реабилитации философского дискурса после разрушительной критики Нагарджуны или какая-то другая, неизвестная нам сегодня причина, но в последующие два века в индийской философии произошел переход от методологии диспута — диалектики и эристики — к собственно эпистемологии в виде критического исследования инструментов достоверного познания, фактически ставшего основным тестом на легитимность философской системы. Этот процесс охватил все философские школы и мог с равным успехом начаться не только в буддизме (у Дигнаги), но также и в санкхье (так считают Фрауваальнер и Штайпкелльнер) или в ньяе (у Ватсьяны)²⁰.

Важной особенностью буддийской полемической процедуры является пристальное внимание диспутующих к определениям своих оппонентов. Определеение (лакшана) в санскритской философии — это в высшей степени формализованная логическая процедура. Она основана на умозаключении, или логическом выводе (анумана), и состоит в том, чтобы доказать отношения «пропицаемости» (вьяпти) или «неизменного сонутствия» (авипабхава) между выводным признаком (выводящим свойством) и выводимым, или предметом вывода (анумея), в локусе (пакша) вывода. Например, дым, поднимающийся над холмом (локус вывода), является выводным признаком (хету) для установления существования огня — выводимого — на холме. Отношение вьяпти устанавливается с помощью положительных и отрицательных примеров: в первом случае это пример коэкстенсивности дыма и огня (там, где дым, там и огонь, как в домашнем очаге), во втором — это отсутствие вьяпти, как в случае озера (нет дыма, нет и огня).

Определением фиксируется область «проникновения» выводных признаков: коэкстенсивность выводного признака и выводимого. Это происходит за счет исследования валидности выводных признаков на предмет их «ироникновения»: если ироникновение признака выходит за пределы сферы выводимого с помо-

¹⁸ См. (Лекторский 2010: 3).

¹⁹ Влияние наследия Нагарджуны на индийскую философию. См. (Ленехов 2019).

²⁰ Таково мнение российского исследователя Натальи Александровны Канаевой. См. (Канаева 2015).

стью этого признака, то определение будет слишком широким (атипрасанга), если же признак проникает только часть сферы выводимого, то он считается авьяпти — непроникающим, т.е. слишком узким, что тоже является дефектом (доша) логического мышления. В западной логике это напоминает расиределенность, или область расиространения термина. Дигнага в своей критике брахманистских школ прибегает именно к такой процедуре, чтобы доказать, что их определения невалидны с логической точки зрения.

Чтобы индийские системы мышления воспринимались не как музейные экспонаты, покрытые пылью времен, а как действенные эвристические инструменты, источники новых идей и подходов, их следует вводить в максимально широкий контекст, включая современные когнитивные исследования. В этой книге я пытаюсь показать, что некоторые идеи, к которым приходят индийские философы, могут быть представлены в терминах проблем, обсуждаемых сегодня учеными и философами-когнитивистами. Например, буддийские концепции нирвикальпака пратьякши (неконструирующего восприятия) и его предмета — свалакшаны, или партикулярии, прекрасно передаются в терминах современных дискуссий о так называемой «трудной проблеме сознания» (hard problem): как мозг производит субъективные переживания, как объяснить субъективные состояния сознания (квалня)? Можем ли мы дать себе о них отчет? Интерпретация важного понятия буддийской эпистемологии свалакшана (букв. «характеризующее само себя, единичное, партикулярная») как квалня — прекрасный способ актуализировать, «освежить», обновить (upgrade) буддийскую эпистемологическую мысль.

Буддийский тезис о непосредственном восприятии единичностей, или партикулярий, свободном от конструирования, основан на предположении, что чисто сенсорный опыт, который состоит в контакте органа чувств и объекта, представляющего собой партикулярию (квалня), носит когнитивный характер, т.е. благодаря именно ему мы можем получить некое новое знание. Брахманисты же считают, что сам по себе этот опыт не дает знания, знание мы получаем, когда на основании сенсорного опыта осуществляем его концептуализацию, т.е. даем себе отчет о таком опыте, осознаем его. Буддисты, в свою очередь, оспаривают валидность концептуализации на том основании, что она выходит за пределы «непосредственно данного органов чувств» и поэтому относится к сфере спекулятивного мысленного конструирования. Мы видим, что в индийских системах метафизического характера (брахманистские школы ньяя, вайшешика, отчасти миманса и др.) приоритет отдается рациональным инструментам познания (суждению, логическому выводу, словесному свидетельству и т.д.), тогда как в буддизме, опирающемся на индивидуальный опыт, это приоритет непосредственных данностей: ощущений, сверхчувственных йогических интуиций.

Однако наша картина мира значительно более богата, чем наш непосредственный сенсорный опыт, чем наши ощущения. И с этим трудно спорить. По словам Мопимы Чхадхи, «это факт, что человеческий механизм восприятия таков, что он преобразует скудные „входные сигналы“ (input), а именно стимуляцию органов чувств, в гораздо более богатые „выходные сигналы“ (output)» (Chadha 2001). Что же происходит между «входом» и «выходом» — проблема как для

индийских и западных философов, так и для современных нейроученых и когнитивных психологов.

Интересна роль категории «удостоверения» (вьявасая), последующего удостоверения (анувьявасая) по отношению к непосредственному восприятию (пратьякша) в индийской эпистемологии восприятия. Речь о том, что мы не просто что-то видим перед собой, но и удостоверяемся в адекватности нашего опыта, верифицируем его. Эти категории, как мне представляется, поддаются объяснению с точки зрения некоторых идей современной когнитивной психологии, например различия между когнитивными (само восприятие — пратьякша) и метакогнитивными процессами (вьявасая, нишчая, нпрная как формы удостоверения). Однако я ирраскрасно осознаю опасность зайти слишком далеко в этом наиравлении. Такое сближение не должно создавать впечатление, будто в древней Индии можно найти все достижения и открытия современной науки.

Вместе с тем мне представляется, что некоторые постулаты буддийских и брахманистских теорий восприятия можно сформулировать как задачи для современного психологического и экспериментального исследования сознания. Например, поставить вопрос о том, можно ли доказать, что на уровне мозговых нейрональных процессов, которые соответствуют сенсорному восприятию, есть такой момент, сколь угодно малый, когда действительно не задействованы никакие механизмы метпального конструирования, или, иными словами, существует ли нпрвикальпака пратьякша? Возможно ли вообще восприятие партикулярный — чистых сенсорных данных без какой-либо их категоризации механизмами когнитивной нейросети нашего мозга? Так можно перевести на современный язык проблему, которую, по сути, обсуждают индийские философы.

История индийской, т.е. буддийско-брахманистской, эпистемологии делится на несколько периодов, границы между которыми весьма условны:

- 1) «эпистемологический поворот» (термин Эриха Фрауваальнера)²¹ Дигнаги — период IV–VI вв. — Дигнага и его критика эпистемологического реализма (реального существования объектов) познания буддийских и брахманистских школ: концепций Васубандху, ньяи, вайшешики, саикхьи и мимансы;
- 2) VI–VII вв. Ответ брахманистских философов на эту критику Дигнаги — новые концепции восприятия в ньяе (Уддхотакара), вайшешике (Прашастапада), санкхье (анонимный трактат «Юктидипика») и мимансе (Кумарила Бхатта);
- 3) VII в. Эпоха Дхармакирти, важнейшего последователя Дигнаги, который глубоко разработал систему своего учителя, внося в нее много нового. Он полемизировал с брахманистскими критиками Дигнаги; с пим, в свою очередь, полемизировали более поздние брахманистские авторы;
- 4) VIII в. Эпоха Шантаракшиты-Камалашилы и Джинендрабуддхи. Эти авторы подводят своеобразный итог буддийско-брахманистской полемике по вопросам эпистемологии;

²¹ В современных индологических исследованиях это обозначение смещения фокуса буддийских, а также брахманистских мыслителей с логики диспуты и диалектики на проблемы методологии познания.

- 5) X–XI вв. Джиянашримитра и его ученик Ратнакирти полемизмуют с брахманистским философом Удаяной, в том числе и по некоторым вопросам эпистемологии.

Эта книга посвящена первому периоду — самому сложному для изучения по многим причинам, но прежде всего ввиду «недостаточности текстологического обеспечения». Основной эпистемологический трактат Дигнаги «Прамана-самучая-вритти» («Комментарий к „Своду инструментов достоверного познания“» или «Свод инструментов достоверного познания с комментарием») дошел до нашего времени не в санскритском оригинале, а только в переводах на тибетский язык. Мое исследование опирается на реконструкцию санскритского текста Дигнаги по тибетским переводам, осуществленную крупнейшим современным специалистом по буддийской эпистемологии Эрнстом Штайпкелльнером, который, в свою очередь, во многом основывался на труде Масааки Хаттори, известного японского индолога, первого переводчика этого текста с тибетского языка на английский. Кроме того, Штайпкелльнер со своими коллегами опубликовал сохранившийся на санскрите комментарий (Тика) Джипендрабуддхи, буддийского автора VIII в., озаглавленный «Вишаламавати», к сочинению Дигнаги. Изучение этого комментария позволило ему идентифицировать некоторые цитаты из сочинений не только самого Дигнаги, но и брахманистских авторов, которых Дигнага подверг критике.

Почему, несмотря на отсутствие адекватной текстологической базы, я взялась за перевод и исследование столь проблемного произведения? У меня просто не было другого выбора. Для предмета моего исследования — концепций восприятия — позиция Дигнаги, по сути, является основополагающей. Без него все строение последующей традиции — как буддийской, так и брахманистской — теряет свой фундамент.

Однако в данной книге, посвященной полемике буддийских философов с брахманистами, я начинаю не с Дигнаги, а с Васубандху (IV–V вв.), предполагаемого учителя Дигнаги. Он был вторым после Нагарджуны (ок. II в. н.э.) буддийским философом, который не ограничился внутрибуддийской полемикой и начал систематически критиковать некоторые идеи брахманистских школ. В своем небольшом, но чрезвычайно содержательном трактате «Вимшика-вритти» («Двадцатистишие с комментарием») Васубандху выдвигает эпистемологические основания для опровержения реалистического (экстерналистского) подхода к познанию. Этот критический подход был далее развит Дигнагой в его мипи-трактате «Аламбана-парикша» («Исследование предмета познания»). Оба текста образуют линию преемственности в рамках буддийской школы йогачара, перекликаются друг с другом и друг друга дополняют.

Главный труд Дигнаги, его *magnum opus* «Прамана-самучая» («Свод инструментов достоверного познания» с комментарием (вритти) (далее — ПСВ) начинается с главы «Пратьякша» («Непосредственное восприятие»). Эта глава содержит первое систематическое изложение буддийской теории восприятия наряду с критикой определений восприятия, которые Дигнага обнаруживает²² у своих

²² Единственное беспроблемное определение восприятия принадлежит школе ньяя; но нововведения определений других школ в них самих шла дискуссия, которую Дигнага так или иначе отражает.

предшественников и современников. В их числе оказался и Васубандху, а также брахманистские философы школ ньяя, вайшешика, санкхья и миманса. Эта глава и находится в центре моего исследования.

Материал, который я представляю в этой книге, лишь капля в безбрежном океане индийской философии²³. Мы имеем дело с традицией, в которую заложены механизмы, способствовавшие ее бурному экстенсивному развитию. Первый механизм — это институализированные философские дискуссии²⁴. Правила полемического дискурса, которые развивались индийскими философами, соответствовали негласному принципу, состоящему в том, что критика системы оппонента заключается в выявлении противоречий прежде всего с точки зрения принципов самой этой системы. Это обязывало критиков знать критикуемую систему не хуже, а скорее даже полнее и глубже самих ее последователей. Последнее вполне объяснимо: критики смотрели на критикуемую систему с некоторой дистанции, «со стороны», их не сдерживали апологетические обязательства по отношению к ней, что позволяло более свободно манипулировать ее данными в полемических целях. Второй важный механизм — отработанная процедура комментария, которая в Индии является основной традиционной формой философствования²⁵. Сочетание этих двух специфических культурных феноменов способствовало беспрецедентной пролиферации философских идей и форм философского дискурса. Можно сравнить это с геометрической прогрессией или цепной ядерной реакцией.

В чем заключалась эта процедура? Приведу пример. В полемических комментариях к авторитетным текстам мы часто встречаем следующий прием: комментатор стремится поместить практически любое высказывание комментируемого текста в полемический контекст и представить его как ответ автора текста на возражения оппонентов (нурвапакша). Тем самым в комментируемый текст искусственно вводятся альтернативные позиции, которые, вполне возможно, сами комментаторы и придумали или перенесли в него из дискуссий своего времени. Следующий комментатор добавляет к уже имеющимся альтернативам свой набор альтернативных позиций, и так это «ветвится» до бесконечности. В.К. Шохин называет это «специфической диалогичностью индийской философии (восходящей к диалогичности индийской культуры в целом)». Она выражается в том, что «каждое положение индийского философа является альтернативой положению действительного или воображаемого оппонента и что основной жанр текстов индийской философии — комментарий строится по полемическому принципу, через подробнейшее опровержение контртезисов»²⁶.

Степень разнообразия концепций, с которой западные исследователи сталкиваются в индийской философии, для них совершенно не привычна. Почему? Потому что западные философы работают «у себя дома» с философской традицией, которая исторически развивалась в гораздо более монохромном религиозном

²³ По некоторым сведениям, проверить которые вряд ли возможно, в Индии на сегодняшний день известно около 8 тыс. философских текстов — исследованных и неисследованных.

²⁴ О роли дискуссий и их формах см. (Лысенко 2016а: 40–41).

²⁵ О формах философских комментариев см. (Лысенко 2016а: 41–43).

²⁶ Шохин В.К. Индийская философия — Электронная библиотека ИФ РАН. Новая философская энциклопедия. См.: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH915ab6634715ec3f784291>

контексте: христианство и его весьма скромные — по индийским масштабам — «ответвления». В Индии же религиозных рамок на много порядков больше (основные религии — индуизм, буддизм, джайнизм, — не имея строгих догматических ограничений, разбивались на множество «легитимных» внутренних школ и подшкол). Отсюда огромное, не поддающееся обозрению разнообразие философских идей и концепций. К этому добавляется уже отмеченное влияние института философских дебатов как механизма развития и самих этих традиций, и всей системы философского знания в целом — за счет дебатов между разными традициями.

Это часто обескураживает. Когда осознаешь, что в изучении практически любого вопроса, любого положения тебя поджидает бесконечность, будто попадаешь в зыбучие пески, которые при любом твоём движении засасывают тебя все глубже и глубже и уже невозможно выбраться, то ради самосохранения учишься останавливаться в какой-то момент и больше не двигаться, оставляя некоторые «ветви аргументов» неисследованными.

В этой книге я решила по возможности минимально обращаться к интерпретации идей Дигнаги у последующих буддийских философов, начиная с Дхармакирти, чтобы оставаться в пределах исторической эпохи, современной именно Дигнаге. Это означает, что за границами данной книги остается самая яркая и богатая аргументами дискуссия по поводу статуса непосредственного восприятия между буддийскими философами Дхармакирти, Дхармоттарой, Випитадевой, Дхармапалой, Шаптаракшитой, Камашашилой (я называю лишь самые «громкие» имена) и брахманистами: найяиками Уддотакарой, Джаяпта Бхаттой, Вачаспати Мишрой, Удаяной, вайшешиком Шридармой, мимансаками Кумариллой Бхаттой и Прабхакарой Мишрой и анонимным саикьяей — автором полемического трактата «Юкти-дипика»²⁷.

Историко-философская реконструкция (ИФР), предложенная в этой книге, имеет своим предметом не только учение самого Дигнаги, но и концепции его брахманистских оппонентов. Последнее является самой трудной частью этого исследования, поскольку картина индийской философии, какой ее рисуют в классических и современных индологических трудах, как правило, основана на текстах, появившихся уже после Дигнаги, и во многих отношениях в ответ на его критические аргументы. Сам же Дигнага имел дело с кругом текстов, от которых до нас дошли лишь крупицы информации. Поэтому для понимания концепций брахманистских школ, современных Дигнаге, пришлось привлечь большую массу фрагментов додигнаговского и постдигнаговского периода, собранных разными исследователями, в частности Масааки Хаттори, Эрихом Фрауваальнером и особенно Эрнстом Штайнкельнером.

Читателю-неиндологу я бы посоветовала познакомиться прежде всего с Предисловием и Введением, затем в ИФР — с введениями к каждому тексту и только потом приступать к чтению перевода самого текста и моего «медленного чтения».

²⁷ Основные сюжеты и аргументы этой полемики можно найти в обзоре Монины Чхадхи в Стэнфордской философской энциклопедии, см. (Chadha 2021), а также в моих статьях «Нратьякша», «Нирвикальнака-савикальнака» в БФЭ (2011).

Исследовательская работа по этой теме не была бы возможной без доступа в современные профессиональные идиологические библиотеки. В этом мне помогли гранты: стипендия Яна Гонды²⁸ в 2006–2007 гг., гранты посольства Индии в России, грант РГНФ²⁹, грант фонда семейства Хо Смит (Ho Smith Family), поддерживающий переводы буддийских текстов на разные языки, полученный через Американский совет по ученым сообществам в 2019–2020 гг.³⁰

Я глубоко признательна моим индийским наставникам, учившим меня читать буддийские санскритские тексты в общей сложности более 20 лет, — профессору Шри Нараяне Мишре, к моему огромному сожалению скончавшемуся в 2009 г., и профессору Прадипу Гокхале, помогавшему мне в течение последних десяти лет. Благодаря им я глубже познакомилась не только с индийским философским дискурсом, но и с системой обучения индийских традиционных ученых-пандитов, которая состоит не просто в донесении до ученика определенного знания — точного смысла текста, но еще и в порождении в нем внутреннего убеждения в истинности этого знания. Эти уроки навсегда останутся в моей памяти.

При поддержке гранта ACLS я смогла провести в Индии, в Пуне (штат Махараштра), на Отделении пали Университета Пуны первые три месяца весеннего семестра 2020 г. Здесь у меня была счастливая возможность регулярно заниматься с профессором Прадипом Гокхале и посещать его лекции о Васубандху и Наргаджуне. Мне также повезло прослушать курс лекций по палийской традиции Абхидхаммы одного из лучших современных специалистов в этой области — профессора Руперта Гетхипа, которому я благодарна за обстоятельные ответы на мои вопросы и реплики на его лекциях и после. За интересную научную жизнь Отделения пали, наполненную яркими событиями — конференциями и семинарами, в которой я с удовольствием участвовала, я благодарна его декану, харизматичному профессору Махешу Деокару, радушно принявшему меня в свою факультетскую «семью».

Грант ACLS позволил мне продолжить мои исследования в Вене — признанном мировом центре изучения буддийской эпистемологии, в двух его учреждениях: на Отделении южноазиатских, тибетских и буддистских исследований Факультета филологии и культурологии Венского университета и в Институте культурной и интеллектуальной истории Азии Австрийской академии наук. Здесь работали такие известные специалисты в этой области, как Эрих Фрауваальнер, Эрнст Штайпкелльнер, Хельмут Крассер, Эли Франко, Винсент Эльтшингер, Эрнст Претс, Микаэль Мух, много сделавший для буддологии профессор Герхард Оберхаммер. В настоящее время с этими учреждениями тесно связаны имена Биргит Келльнер (директора Института культурной и интеллектуальной истории Азии), Клауса-Диттера Матеса, Кристины Печчия, Паскаль Хьюгон, Хорста Ласика, Патрика МакАллистера и многих, многих ученых из Японии, Ки-

²⁸ Фонд Яна Гонды — это фонд Королевской Нидерландской академии искусств и наук (KNAW), который поддерживает научное изучение санскрита, других индийских языков и литературы, а также истории культуры Индии.

²⁹ «Индийская и западная мысль о непосредственном и опосредованном в чувственном восприятии. Сравнительное исследование». грант РГНФ 05-03-03069а.

³⁰ ACLS — American Council of Learned Societies. См.: <https://www.acls.org>

тая, Индии и других стран мира. В Отделении южноазиатских, тибетских и буддистских исследований я провела осенние семестры 2019 и 2020 гг. в качестве аффилированного ученого.

В осеннем семестре 2019 г. мне повезло побывать на двух важных международных конференциях, организованных Отделением совместно с Институтом культурной и интеллектуальной истории Азии и пообщаться со многими ведущими индологами и буддологами. Особое значение для моего проекта имели занятия приглашенного профессора Университета философа-индолога Джона Тэйбера. Его семинары по чтению знаменитого буддийского мыслителя Дхармакирти, последователя Дигнаги, в которых участвовали не только студенты, но и ряд выдающихся венских ученых, оказались настоящей лабораторией текстологической и философской экзегезы. Я всегда мечтала о таком вдохновляющем коллективном мозговом штурме.

В библиотеке Отделения, известной своими богатыми собраниями, я познакомилась с обширным корпусом публикаций, как текстов, так и исследований, позволивших мне представить историю и современное состояние буддологических исследований эпистемологического наследия Дигнаги, без чего эта книга не могла бы претендовать на то, чтобы считаться современным академическим трудом. Я очень благодарна директору библиотеки Сильвии Штапельфельдт и ее замечательным сотрудникам за возможность работать в библиотеке даже в период пандемии коронавируса и карантина (конец 2020 г.).

Что касается прекрасных условий моей работы в Венском университете, то я всем обязана гостеприимству профессора индологии Карин Прейзенданц, исследователю незаурядной эрудиции, строгому филологу и глубокому философу, которая предоставила мне рабочее место в офисе рядом с библиотекой и разрешение пользоваться библиотекой, а также любезно делилась со мной своими публикациями и ценными наблюдениями по эпистемологии школ ньяя и вайшешика.

Невозможно выразить словами мою благодарность и признательность профессору Эрнсту Штайпкелльнеру, главному для меня авторитету по буддийской эпистемологии, который обратил мое внимание на ряд исследований — как собственных, так и своих коллег и учеников, а также удостоил незабываемого интеллектуального и дружеского общения на протяжении двух моих пребываний в Венском университете.

За действенную помощь в информатике и бюрократических вопросах благодарю секретаря Отделения Юдит Старечек и моего отзывчивого соседа по кабинету, ассистента Доминика Хааса.

И последнее. Лучшим, что есть в этой книге, я обязана своим учителям, но это не значит, что я снимаю с себя ответственность за не замеченные мною ошибки и неточности, которые могут встретиться в этой книге.

Виктория Лысенко

Введение

ДИГНАГА: ТЕКСТЫ И ИСТОРИЯ

Буддизм хотя и возник в Индии и просуществовал в ней примерно тысячелетие, в конечном счете был вытеснен из нее в сопредельные страны и цивилизации Азии, где и развивался все последующие столетия, пока не вышел к новым географическим пространствам, включающим другие континенты. Эпистемологическое и логическое наследие индийского буддизма, известное как праманавада (учение об инструментах достоверного познания) и/или хетувиндья (букв. «знание выводного знака»), было не только бережно сохранено, но и получило существенное развитие в Тибете начиная с VI–VII вв., тогда как общепринятые источники по более раннему индийскому периоду развития буддизма, в частности по традициям абхидхармы и школам абхидхармистского анализа, а также источники, связанные с начальной стадией хетувиндьи, нашли свое место в составе китайской буддийской литературы. Китайские паломники начали появляться в Индии уже в первых веках нашей эры, и вплоть до VII в. многие санскритские буддийские тексты активно переводились на китайский язык.

По словам Дэна Люстхауза, «это как если бы буддизм притекал в Китай примерно до конца седьмого века, а затем кто-то повернул кран, перенаправив поток в Тибет, в который буддизм продолжал течь до своего фактического исчезновения из Индии примерно в тринадцатом веке» (Lusthaus 2009: 20).

Санскритское наследие Дигнаги и его комментаторов оказалось переведенным на оба языка — китайский и тибетский, но, за исключением фрагментов, разошедшихся в виде цитат в более поздних санскритских источниках, не дошло до нашего времени на языке оригинала — санскрите. Дхармакирти же, самому блестящему последователю Дигнаги, «повезло» в Тибете, где его сочинения активно переводились, но не в Китае, где его, по всей видимости, не переводили вообще, поэтому китайская йогачара развивала эпистемологию именно Дигнаги.

По меткому сравнению Эли Франко и Карни Прайзенданц, это похоже на следующую ситуацию: представим, что в какой-то гипотетической стране, исторически и культурно связанной с древней Грецией, все связи вдруг прекратились

и в ней изучалась и развивалась только традиция Платона, тогда как традиция Аристотеля осталась неизвестной (Franco, Preisendanz 2019: 6)¹.

«Прамана-самуччая-вритти» («Свод инструментов достоверного познания с комментарием») (далее — ПСВ) — это *magnum opus* Дигнаги, подводящий итог его главным идеям и концепциям. Об этом он сам сообщает во вступительном стихе (мангалашлока) к своему труду: «...[автор] осуществит здесь соблаговолит собственных мыслей, рассеянных [в других сочинениях], в нечто единое с целью установления инструментов достоверного познания»². Согласно буддийской традиции, к ПСВ было создано три комментария: предполагаемого ученика Дигнаги Ишварасены (580–640)³, «Прамана-варттика» Дхармакирти (600–660) и «Тика» Джнандрабуддхи (см. далее).

Даты жизни Дигнаги — 480–540 гг., предложенные Эрихом Фрауваалльнером, пионером систематического исследования наследия этого буддийского философа, были приняты большинством современных ученых⁴. О биографии Дигнаги известно в основном из сочинений тибетских авторов Будона и Таранатхи. Последние являются, скорее, квазиисторическими источниками, в них наряду с правдоподобными фактами приводятся всевозможные слухи и легенды⁵. Поскольку биография Дигнаги — это отдельный предмет исследования и дискуссий ученых, которого я здесь не касаюсь, я ограничусь только самыми общими сведениями.

Дигнага родился в брахманской семье, в местечке Симхавакта под Канчипуром на Юге Индии, и был посвящен в буддизм учителем из группы ватсинутриев, «сектаитов» внутри буддийского сообщества, признававших существование индивида (нудгала); потом учился у Васубандху, который оказал большое влияние на его взгляды. Однако это не помешало Дигнаге подвергнуться критике раннее логическое сочинение своего учителя «Вадавиддхи» («Правила диспута»)». За блестящие победы в философских диспутах Дигнагу называли «быком рассуждения» (тарка-пангава). Учениками Дигнаги, согласно тибетским источникам, были Дхармапала (530–561) (Frauwallner 1961: 132–134) и Ишварасена (ок. VI – VII), предполагаемый учитель Дхармакирти.

Разные списки сочинений Дигнаги в китайском и тибетском буддийских канонах насчитывают от 13 до 22 его работ⁷.

¹ Китайская хетувидья, основы которой были заложены Дигнагой и которая распространилась далее в Корее и Японии, по мнению этих исследователей, должна изучаться в контексте, образуемом целым рядом санскритских источников того времени, таких как «Унаяхридая», «Таркашастра», йогачаринские абхидхармистские трактаты, такие как «Йогачарабхуми», «Абхидхарма-самуччая», и небуддийской литературы, например глава «Вада» из «Чарака-самхиты», а также «Пьяя-сутра» (см.: Franco, Preisendanz 2019: 6). Исследованию наследия (в том числе логического и эпистемологического) индийского буддизма в Китае VI–VII вв. кроме коллективного труда: Franco, Preisendanz (eds.) 2019, посвящен сборник: Dessein, Teng (eds.) 2016.

² См. перевод ПСВ I.1.1 (рубрика A.1 — буквенные обозначения фрагментов перевода сделаны по: Pattori 1968).

³ От него сохранились лишь фрагменты (Steinkellner 1966: 2015).

⁴ Frauwallner 1961: 134–137; Pattori 1968: 4–6. Аргументы за и против этой даты Инголлс разбирает в Введении к труду Хаттори Ingolls (Pattori 1968: 4–6).

⁵ Подробнее о легендах, связанных с Дигнагой, см. (Obermiller 1931/1932: 149–152).

⁶ См. перевод и ИФР в этом издании.

⁷ Подробное их обсуждение см.: Инголлс в (Pattori 1968: 7–11).

Важнейшие эпистемологические сочинения Дигнаги (по алфавиту): 1) «Аламбана-парикша» («Исследование предмета познания»); 2) «Аламбана-парикша-вритти» («Исследование предмета познания с комментарием») — оба эти сочинения дошли до нас лишь в переводе на тибетский и китайский языки⁸; 3) «Ньяя-мукха» («Введение в логику» — краткий учебник логики, сохранился только в переводе на китайский язык)⁹; 4) «Прамана-самуччая» («Свод инструментов достоверного познания»); 5) «Прамана-самуччая-вритти» («Комментарий к Своду инструментов достоверного познания» — сохранился в переводе на тибетский язык; 6) «Упадая-праджняпти-пракарана» («Разъяснение условных обозначений») — сочинение дошло до нас на китайском языке (Kitagawa 1957); 7) «Хетучакра-дамару» («Колесо логического основания вывода») — дошло до нас на тибетском языке¹⁰.

Относительно авторства Дигнаги в создании еще одного сочинения по буддийской логике — «Ньяяправеша» («Вхождение в логику») между исследователями возник спор: некоторые, как Вндьябхушана и Муни Джамбувнджаи, утверждали, что автор — Дигнага, другие не поддерживали эту точку зрения (например, Туччи)¹¹.

В ПСВ Дигнага упоминает еще три трактата (они не сохранились): «Ньяя-парикша» («Исследование ньяи»), «Вайшешика-парикша» («Исследование вайшешики») и «Санкхья-парикша» («Исследование саикхьи») ¹², которые, как считается, легли в фундамент его критики брахманистских школ ньяи, вайшешики и санкхьи в соответствующих разделах ПСВ¹³. Предполагается, на основании единичных свидетельств, что он также написал комментарий к сочинению Васубандху по логике диспута «Вадавндхана-тика» и «Хетвабхаса-муккха» («Введение в [теорию] мнимых оснований вывода»). Кроме того, встречается упоминание комментария Дигнаги к «Абхидхармакоше» Васубандху под названием «Марма-прадипа» («Светильник скрытого»). Этот комментарий, представляющий собой простой перечень карики АК, сохранился только в переводе на тибетский язык (перевод, как считают некоторые исследователи, был осуществлен в XIII в.)¹⁴. Упоминаются еще два сочинения Дигнаги: «Саманья-парикша» («Исследование общего») ¹⁵ и «Саманьялакшана-парикша» («Исследование характеристик общего») ¹⁶.

⁸ См. источники к главе, посвященной «Аламбана-парикша-вритти».

⁹ Сюаньцзан (VII в.) перевел два сочинения Дигнаги — «Пьянравеша» («Вхождение в логику») и «Пьяямуку» («Пачала логики»), оба носят учебный характер. Комментарий Дхарманалы к «Аламбана-парикше» Дигнаги был частично переведен Ицзином. Санскритские реконструкции (Katsura 2020; Muroya, Yasutaka 2016).

¹⁰ Санскритские реконструкции (Chatterji, Durgacharan 1933). Частичный перевод на английский (Chi 1969).

¹¹ Этот вопрос обсуждается в статьях: Tucci 1928; Keith 1928. Сейчас «Пьянравеша» считается скорее, сочинением логика VII в. Шанкарасвамина.

¹² Китайский комментатор VII в. «Пьяямуку» Шентай (Shentai) сообщает, что «Санкхья-парикша» состояла из шести тысяч шлок. См. (Kuijper 2013: xxviii, прим. 1).

¹³ «Я только частично показал изъяны в теориях доказательства (садхана), опровержения (душана) и видимостей того (знания), поддерживаемых другими. Детальное опровержение этих теорий, также как и тех, что касаются объекта (нрамея) инструментов достоверного познания, должны быть поняты из [того, что я сказал] в „Пьяяпарикше“, „Вайшешиканарикше“ и „Санкхьяпарикше“». Мой уточненный перевод но: Ingalls (Pattori 1968: 9).

¹⁴ См. (Mejor 1991: 75–76).

¹⁵ Jambuvijayaji 1961: 154; Pattori 1968: 10, прим. 58.

¹⁶ Jambuvijayaji 1961: 153, прим. 2; Pattori 1968: 9.

Необходимо отметить огромный вклад японских исследователей творчества Дигнаги, которые публикуют свои труды на японском языке¹⁷.

Начиная с Фрауваальнера, буддологи, исследующие наследие Дигнаги, обращают внимание на постепенный сдвиг фокуса его интересов с логики диспута и диалектики к эпистемологии, логике мышления и семантике. Кульминацией его интеллектуальной эволюции считается онус «Прамана-самуччая-вритти» (далее — ПСВ).

По словам Леонарда ван дер Кёйпа, «с созданием ПС и ПСВ, что, по всей видимости, произошло в конце его карьеры критического философа, Дигнага дал начало парадигмальному сдвигу в том, что понималось как философское делание на индийском субконтиненте. Вместо того чтобы строить свое начинание на имплицитно принятых предпосылках, он стал первым буддийским мыслителем, который освободил себя от прагматики анализа методов диалектики и правил публичного диспута и взамен стал размышлять о первоосновах философского знания как такового, способах, коими выводное суждение опирается на реальность или по крайней мере помещено в онтологическую рамку. С ним начинается новая эра в индийской и индобуддийской мысли. И это почти что консенсус» (Kuijper 2013: xviii).

ПСВ состоит из шести разделов: *первый раздел*, который переводится и исследуется в данной работе, посвящен проблемам непосредственного восприятия (пратьякша); *второй* — логическому выводу «для себя» (свартха-анумана); *третий* — логическому выводу для другого (пара-артха-анумана); *четвертый* — примерам и мнимым примерам в логической аргументации (дриштанта-дриштанта-абхаса); *пятый* — семантической теории апоха («исключения другого» как значения слов); *шестой* — джати как софистическим опровержениям в диспуте.

В четырех разделах — *втором, третьем, четвертом и шестом* — Дигнага развивает логическую теорию, известную как трайрупья, трехпризнаковая, о трех выводных признаках/основаниях (хету), которые необходимы для валидного логического вывода (анумана). Эта теория, как считается, сыграла большую роль в усилении дедуктивного аспекта индийской логики. В *пятой главе* Дигнага формулирует свою самую оригинальную и радикальную семантическую теорию, известную как апоха — исключение другого (см. далее).

Разделы ПСВ изучены в современной индологии и буддологии далеко не равномерно. «Изучение» в данном случае означает три вещи: 1) публикацию текста на том языке, на котором он сохранился (в данном случае тибетском и китайском); 2) реконструкцию санскритского оригинала; 3) перевод на другой язык — прежде всего европейский (английский, немецкий, французский), а также восточные языки — японский, современный китайский и др.

Самым изученным со всех точек зрения является первый раздел ПСВ о непосредственном восприятии (пратьякша). Он был реконструирован на санскрите в несколько приемов: сначала Айенгаром Рангасвами (Iyengar 1930), который всецело опирался на тибетский перевод. После обнаружения и публикации Рахулом

¹⁷ П. Ui 1958; П. Kitagawa 1965.

Санскритъяной ряда буддийских текстов на санскрите знаменитый джайпский монах и ученый Муни Джамбувиджанджи¹⁸ и японский ученый Масааки Хаттори реконструировали на санскрите множество отрывков из ПСВ, особенно из первого раздела. Хаттори издал тибетский текст и санскритские фрагменты первого раздела и впервые перевел первый раздел ПСВ на английский язык (Hattori 1968); он же издал тибетский текст и санскритские фрагменты пятого раздела ПСВ об апохе с комментарием Джипендрабуддхи (Hattori 1968). Наконец, Эрнст Штайнкелльнер (Steinkellner 2005), опираясь в основном на обнаруженный недавно санскритский комментарий Джипендрабуддхи и санскритские фрагменты в сочинениях более поздних буддийских и небуддийских санскритских авторов, предложил свою санскритскую реконструкцию ПСВ I, на которую я опираюсь в своем переводе.

Книга Хаттори (Hattori 1968) остается до сих пор единственным полным переводом на английский язык и исследованием первого раздела ПСВ Дигнаги, а также образцом академического труда и фундаментом для изучения буддийской эпистемологии восприятия¹⁹. К этому краткому обзору можно добавить еще несколько переводов фрагментов первого раздела²⁰.

Что касается остальных разделов, то существует перевод на японский язык фрагментов второго, третьего, четвертого и шестого разделов, выполненный Китагавой Хиденори (Kitagawa Hidenori 1965: 73–125, 126–238; 1968: 139–281, 282–351), а также перевод на английский с тибетского Ричарда Хэйеса значительных фрагментов второго и пятого разделов (Hayes 1988). Фрагменты третьего раздела реконструированы на санскрите и переведены на английский Шорью Катсурой (Katsura 2009). Оле Пинд реконструировал на санскрите и перевел на английский фрагменты пятого раздела ПСВ и комментария Джипендрабуддхи (Pind 2015).

Последовательность топики разделов ПСВ, по мнению ван дер Кёйпа, имеет прямое отношение к дигнаговскому исследованию «фундамента достоверного познания, основой которого являются сырые перцептивные данные. Приоритет перцепции обеспечивает информацию, на которой строится логический вывод» (Kuijper 2013).

Первый, и основополагающий, раздел ПСВ, посвященный непосредственному восприятию, в свою очередь, состоит из шести подразделов:

1. Изложение концепции непосредственного восприятия самого Дигнаги.
2. Критическое исследование определения восприятия Васубандху в «Вадавиддхи».
3. Критическое исследование определения восприятия ньяи («Ньяя-сутра» 1.1.4).

¹⁸ Некоторые из его реконструкций были опубликованы в его издании «Вайшешика-сутр»: Jambūvijayaṃjī (ed.) 1961. Другие опубликованы в качестве приложения к его изданию джайнских текстов: Jambūvijayaṃjī (ed.) 1976.

¹⁹ Эрнст Штайнкелльнер посвятил свою санскритскую реконструкцию именно Масааки Хаттори.

²⁰ Frauwallner 1956: 391–394 (введение и перевод карик 11–13 с вритти); Frauwallner 1968: 62–83 (анализ, тибетский текст, немецкий перевод и санскритские фрагменты из секции критики мимансы); Dreyfus, Lindner 1989: 36f (английский перевод карик 8cd–11ab). Перевод на немецкий комментария Джипендрабуддхи к ПСВ I 2–5 в диссертации (Chu 1999).

4. Критическое исследование определения восприятия вайшешики («Вайшешика-сутра» III.1.13).

5. Критическое исследование определения восприятия санкхьи (предположительно, «Шаштитантра» и комментарии — вритти).

6. Критическое исследование определения восприятия мимансы («Миманса-сутра» I.1.4).

Всего в первом разделе 44 карики, к ним добавлены комментарии — вритти, составленные самим автором карик — Дигнагой.

Основной текст ПСВ написан в стиле карика — ритмизированной прозы, часто состоящей из кодовых ключевых слов и выражений, рассчитанных не столько на понимание, сколько на запоминание (синтаксис в кариках часто отсутствует или двусмыслен, подлежащее опускается). Комментарий типа вритти состоит из глоссов (разъяснений) терминов, упомянутых в кариках, и кратких трактовок со стороны оппонентов и самого Дигнаги смысла всей карики в целом и ее частей. Вритти предназначены узкому кругу учеников (или одному ученику — кто знает?), хорошо осведомленных как в обсуждаемой теме, так и в позициях разных философских школ — буддийских и брахманистских. Это подтверждается тем, что Дигнага, по обычаю того времени, не называет своих оппонентов ни по имени, ни по школе, возможно, предполагая, что его аудитории они и так хорошо известны.

В Тибетском каноне сохранились версии ПС карик отдельно от вритти, что дало повод некоторым исследователям предположить, что карики и вритти созданы отдельно (например, чтобы объяснить некоторые нестыковки в их содержании), но большинство ученых не оспаривают «нормальный» порядок: сначала карики, потом вритти-комментарий. Штайнкелльнер уверен, что «объясняющая часть (т.е. вритти) не должна рассматриваться как отдельное сочинение» (Steinkellner 2005: 3, прим. 1).

Вместе с тем издателям ПСВ как на тибетском, так и на санскрите, было необходимо провести большую работу по разделению карик и вритти, поскольку в тибетских переводах некоторые слова имели амбивалентный статус и «кочевали» между ними. Об этой проблеме сигнализирует Хаттори. Он отмечает, что установить точную форму самих карик, убрав из них элементы вритти, ему помогли цитаты из ПСВ в «Прамана-варттике» Дхармакирти, равно как и цитаты в полемических текстах брахманистских и джайнских философов, критикующих Дигнагу (Hattori 1968: 17–18).

Несмотря на огромную роль, которую Дигнага сыграл в истории всей индийской философии, его труды постигла участь многих других сочинений буддийских мыслителей в Индии, санскритские оригиналы которых были утеряны — они стали частью буддийского наследия других стран и соответствующей культурной и языковой среды. Учитывая историю буддизма в Индии, в этом нет ничего удивительного. Буддизм к концу первого тысячелетия нашей эры был практически полностью вытеснен за пределы своей родины. Его наследие укоренилось в странах Южной Азии, а также в Китае, Тибете, Монголии и сопредельных странах Дальнего Востока.

Эпистемологическое наследие индийского буддизма, как я уже отметила, оказалось в наибольшей сохранности именно в Тибете, поэтому ученые чаще всего обращаются к тибетским архивам, которые сейчас находятся в Китае. ПСВ Дигнаги сохранилось в двух тибетских переводах: первый датруется XI в., второй — началом XV в.²¹ В тибетском архиве, хранящемся в Пекине, был обнаружен санскритский оригинал пространного комментария (Тика) к ПСВ буддийского философа VIII в. Джипендрабуддхи — текст, который до совсем недавнего времени был известен лишь в переводе на тибетский язык. Благодаря дипломатическим усилиям профессора Эрнста Штайнкелльнера удалось заполучить и критически издать его²². Профессор Штайнкелльнер выразил осторожный оптимизм и в отношении возможности найти и санскритский оригинал ПСВ²³.

Следует сказать несколько слов об огромном значении комментария Джипендрабуддхи. Эрих Фрауваальнер, который впервые познакомился с сочинением Джипендрабуддхи на тибетском языке, обнаружил в нем ценную информацию о текстах и персонажах, не упоминавшихся ни в одном другом известном в его время источнике. Было очевидно, что Джипендрабуддхи, отразивший в своем комментарии интеллектуальный ландшафт VIII в., является уникальным «информантом» для историка не только буддийской, но и индийской философии в целом.

Джипендрабуддхи не без некоторой самопропии определяет цель своего труда как попытку «помочь тем, кто еще больший тугодум, чем я сам, правильно по-нять идеи Дигнаги». Он признает, что в своих трактовках опирается на учение Дхармакирти и других более поздних авторов. Каждый параграф оригинального текста комментируется по схеме: определение, его цели, объяснение каждого слова с учетом этимологии и грамматики, объяснение и развернутый комментарий каждой фразы со ссылками на других авторов, резюме основной мысли параграфа в силлогистической форме²⁴.

Знакомство с сочинением Джипендрабуддхи вдохновило Фрауваальнера на своего рода «археологию» додигнаговской философской традиции Индии. Своей

²¹ Латинизированная транскрипция этих переводов опубликована Хаттори в качестве приложения к его исследованию Дигнаги (Pattori 1968).

²² Lasic, Porst, Helmut Krasser, and Ernst Steinkellner 2013. Jinendrabuddhi's *Viśālāmalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā* Chapter 2: Part 1: Critical Edition. Part 2: Diplomatic Edition. Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region, 15/1+2. Beijing, Vienna: China Tibetology Publishing House and Austrian Academy of Sciences Press.

²³ Он отметил, что до сих пор внимание китайских кураторов тибетского культурного наследия привлекали лишь рукописи на пальмовых листьях. По его словам, «бумажные рукописи, даже содержащие санскритские тексты, не рассматривались как представляющие такую же культурную ценность, как и рукописи на пальмовых листьях. Поэтому они попали в двусмысленное положение, что, с одной стороны, означает, что они менее защищены, но с другой — что к ним относятся с меньшим желанием извлечь выгоду, и это дает нам основание надеяться, что среди них могут находиться давно утраченные тексты» (Steinkellner 2005: III. прим. 1).

²⁴ См. (Steinkellner et al. 2005: xliii–xlvi). Об источниках, на которые опирался сам Джипендрабуддхи, см. (Steinkellner 2017: xi–xvii). По его гипотезе, Джипендрабуддхи мог иметь доступ к не дошедшим до нашего времени критическим трактатам Дигнаги «Пьяя-нарикша», «Вайшешика-нарикша» и «Санхья-нарикша», которые Дигнага упоминает в заключении к своему труду. См. (Steinkellner 2017: xii).

реконструкцией этого периода по материалам комментария Джипендрабуддхи он открыл новую эпоху в исследованиях истории индийской философии, и в частности в исследованиях Дигнаги и тех индийских философских школ, которые подверглись его критике в ПСВ (Frauwallner 1959).

Вслед за Фрауваальнером и другие ученые стали обращаться к Джинендрабуддхи, а сейчас, когда опубликован санскритский оригинал его комментария, остается ожидать, что в некотором близком будущем этот текст переведут на европейские языки и он станет доступным всем интересующимся историей индийской и буддийской философии.

Историко-философское начинание Фрауваальнера продолжил его прямой ученик Эрнст Штайнхелльнер. В 2017 г. он опубликовал результат огромной работы, сделанной им с текстом Джипендрабуддхи, чтобы выявить и систематизировать представленную в нем информацию. Он создал каталог фрагментов, в котором разделил прямые цитаты из источников додигнаговского периода и пересказы, передачи, даваемые додигнаговской и постдигнаговской эпохой, а также распределил информацию по школам, критикуемым Дигнагой в ПСВ. Это бесценный материал для исследователя, для него он стал важнейшим подспорьем в понимании и переводе ПСВ.

ПСВ Дигнаги отличается чрезвычайно лаконичный, эллиптический стиль, характерный для многих ранних санскритских философских сочинений, ориентирующихся на идеал парсимопии (принципа рациональной бережливости), и пришедший, несомненно, из санскритской лингвистической традиции. Без разъясняющего комментария такие тексты прочитать невозможно. Дигнаговского свавритти (самокомментария) для этого явно недостаточно, поскольку он тоже рассчитан на узкий круг последователей и оппонентов философа, его современников. Прочтение же из более отдаленной перспективы требует знакомства с поздними комментариями — Дхармакирти и особенно Джипендрабуддхи.

От традиционных индийских комментаторов трудно ожидать, что они будут в точности воспроизводить смысл комментируемого текста, ничего не прибавляя от себя, от своего времени. Комментарий Дхармакирти вообще сложно назвать комментарием, в нем излагается собственная концепция этого философа, а текст Дигнаги, скорее, предлог для ее разворачивания²⁵. Джинендрабуддхи толкует текст Дигнаги не сам по себе, а именно в свете идей Дхармакирти²⁶.

Как бы высоко мы ни оценивали санскритские реконструкции ПСВ, это еще не самый оригинальный текст, в них неизбежны лакуны и неточности. Так что отсутствие критического издания санскритского оригинала ПСВ серьезно осложняет задачу перевода с текстологической точки зрения. Кроме того, перевод весьма сложен и с герменевтической точки зрения, поскольку приходится постоянно «быть начеку», чтобы не смешивать «корневой» текст, соответствующий точке зрения «самого Дигнаги» (разумеется, по мнению автора перевода), с его интерпретациями более поздними буддийскими комментаторами (и прежде всего Дхармакирти), что вносит в перевод элемент произвольности и субъективности.

²⁵ Так, из одной вводной шлоки Дигнаги (ПСВ 1) Дхармакирти делает 287 шлок, образующих в его сочинении первую главу, а первая часть ПСВ расширяется до 541 шлоки у Дхармакирти.

²⁶ Об «издержках» слишком большого доверия интерпретации Дхармакирти будет сказано далее.

Чтобы не слишком поддаваться влиянию поздних интерпретаций — Дхармакирти и Джипендрабуддхи, я свела их к минимуму, воздерживаясь от углубления в разночтения и разномнения, представленные этими и последующими буддийскими авторами. В историко-философской реконструкции (ИФР) к своим переводам я попыталась сделать акцент не на разросшихся до бесконечности «кронах» — постдигнаговской пролиферации идей Дигнаги, а на том, что я считаю, скорее, «корнями», — на санскритской лингвофилософской традиции Панини (вьякарана), традиции абхидхармы и взглядах его учителя Васубандху, от которых, как мне представляется, прежде всего отталкивался Дигнага в построении собственной концепции.

Эрнст Штайнкелльнер в предисловии к своей санскритской реконструкции ПСВ поясняет важную разницу в терминологии текстологического исследования: «„Реконструкция“ (или „реставрация“, „рсконституция“) возможна лишь в том случае, если из цитат или из комментариев доступен значительный оригинальный лингвистический материал. Предлагая „реконструкцию“, следует провести ясную демаркацию между оригинальным лингвистическим материалом и теми частями текста, для которых оригинальная формулировка пока не найдена. Эти части могут быть заполнены ретрансляцией — переводом с тибетского перевода на санскрит, — и эти места должны быть выделены графически — с помощью добавления либо тибетского текста, либо современного, например английского перевода этого текста. В последнем случае мы можем только надеяться, что поняли его правильно. Во всех трех случаях мы никогда не можем быть уверены в точности передачи оригинальной формулировки» (Steinkellner 2005: VI–VI, прим. 4).

Суждение профессора Штайнкелльнера²⁷ о том, что не следует утверждать больше, чем действительно знаешь, содержит призыв прежде всего к осторожности и ответственности исследователя перед лицом чрезвычайного богатства и сложности данной области буддологических исследований. В своей публикации 2017 г. Штайнкелльнер продолжил размышления на эту тему: «На мой взгляд, одна из целей филологии состоит в том, чтобы донести языковую информацию из прошлого и о прошлом, совершенно нам недоступном, как можно ближе к истине. Под истиной должно понимать то, что имелось в виду изначально. Учитывая совпадение в способах функционирования человеческого разума, независимо от времени и места, из некой, пусть даже и фрагментарной информации о конкретной совокупности культурных, исторических и социальных обстоятельств, почерпнутой из соответствующих письменных или других видов транслируемых свидетельств, можно, как правило, выявить или мысленно выстроить некий контекст, образующий горизонт, который позволит нам достаточно близко подойти к такой истине, хотя сама она, скорее всего, никогда не будет установлена во всей своей полноте.

Что же можно сказать о ситуации, о которой у нас есть только жалкие крупинки информации? Такие крупинки могут дать нам лишь мимолетные впечатления

²⁷ На сегодняшний день самого авторитетного знатока буддийской эпистемологической традиции, основателя собственной международной австрийско-японской исследовательской группы, ученого, имеющего огромный опыт чтения буддийских текстов, но крайней мере на трех главных «буддийских языках» — санскрите, тибетском, японском.

о былой эпохе. Мы можем на самом деле даже кое-что знать о ней, например, знать о каких-то обстоятельствах жизни в ней. Но то, что нам известно, редко связано с возвышенными и обычно абстрактными теоретическими остатками мысли, следами некогда оживленных дискуссий и споров. В таких случаях наш поиск истины неизбежно возвращается к тому, с чего мы начали, ибо мы верим, что все, что мы сможем найти, внутренне связано с тем, что мы уже нашли. И хотя мы можем в некоторой степени полагаться на опыт и на филологическую экспертизу для отделения того, что является надежным, от того, что не таково, любая попытка приблизиться к истине тем не менее будет обременена признаками вероятности и неизбежности гипотетических предположений — короче, обременена неопределенностью»²⁸. Эти слова предельно честно описывают ситуацию, в которой оказывается любой исследователь ранней истории индийской философии.

К числу препятствий, которые встречает на своем пути исследователь индийской философии, можно добавить и факт чрезвычайной сложности эпистемологической и логической проблематики самой по себе. Это та область буддийской системы знаний, в которой формально логическое мышление достигло невероятных высот²⁹, поэтому она бросает самый серьезный вызов интеллектуальным возможностям человека, особенно человека западной культуры, привыкшего к значительно меньшему разнообразию в своем интеллектуальном ландшафте и часто просто неготового погружаться в разверзающиеся перед ним бездны чужой традиции. Неслучайно азиатские специалисты, особенно японские ученые, добились гораздо больших материальных результатов в переводе на свой язык и в текстологических исследованиях буддийской эпистемологической литературы, вне зависимости от того, была ли исторически укоренена в их родной культуре эта традиция (например, в Японии она не была представлена)³⁰.

Однако в последние годы можно наблюдать, как индийская эпистемология выдвигается в центр философских исследований и становится предметом изучения многочисленных международных исследовательских групп, включающих и специалистов по западной философии. К сожалению, эти тенденции не дошли до России, философское сообщество которой продолжает оставаться либо сугубо европоцентристским, либо замкнутым на проблемах собственной неопределенности.

Учитывая все эти обстоятельства, я вижу свою задачу в том, чтобы представить российскому читателю текст Дигнаги не сам по себе, а в многослойном и сложно организованном контексте — истории буддизма, истории эпистемологической мысли в Индии, в свете исследований мировой буддологии и индологии, которые в последние годы стали особенно интенсивными.

Почему знакомство с исследованиями столь же необходимо, как и знакомство с самими текстами? Санскритские тексты, с которыми имеют дело историки индийской философии, — это не то, что можно прочесть, просто хорошо зная

²⁸ Steinkellner 2017: X.

²⁹ В качестве примера возьмем теорию ошибок в рассуждении — хетвабхаса, классификации которых существуют в каждой школе и являются предметом многовековых дискуссий.

³⁰ Благодаря сотрудничеству с западными коллегами молодые японские ученые стали значительно смелее и в своих теоретических интерпретациях, поэтому они успешно конкурируют на «рынке теоретических идей» и публикуют все больше исследований на английском языке.

язык. Филологическая и текстологическая экспертиза чрезвычайно важна, но без предварительного знакомства с проблематикой самого текста, с темами, которые в нем обсуждаются с позиции разных школ, короче, без знания «борьбы идей» в индийской философии вообще понимание такого текста недостижимо.

Кроме того, важно учитывать «борьбу идей» не только в самом буддизме, но и в индологии и буддологии. По многим вопросам интерпретации текстов буддологии и индологии часто не согласны друг с другом, и это тоже важный показатель развития данной области востоковедных знаний. В индологических дискуссиях так или иначе преломляются дискуссии в современной западной философии по проблемам сознания, что делает их актуальными и более интересными для читателя.

* * *

Важнейшие из моих принципов изучения философского наследия Дигнаги сформулированы в пяти тезисах.

Тезис 1. Дигнага создал свой текст в апологетических целях, о чем он сам сообщил нам в мангала-шлоке (вступительном стихе), а именно: с целью критики ошибочных мнений других и обоснования истинности своей собственной доктрины. В качестве своей аудитории он мыслил не только и не столько буддийских философов, сколько, если так можно выразиться, все индийское философское сообщество своего времени. В моей ранней классификации буддийской литературы (Лысенко 1994) на «литературу для других» и «литературу для себя» (внутрибуддийского пользования) это несомненно случай «литературы для других». Именно в этой сфере я и помещаю философию как род деятельности, которую понимаю как интерсубъективное дискурсивное начинание: для философии, как и для любви, нужен другой, необходимо существование интерсубъективного пространства обмена мыслями и идеями. В случае Дигнаги о существовании такого общего интеллектуального пространства, охватывающего индийских философов разных аффилиаций и созданного благодаря институту философского диспута, свидетельствует характер многих его аргументов, представляющих собой ссылки на источники, авторитетные не только в буддизме, но и в более широкой интеллектуальной среде философов, и прежде всего тех, кто *создавал свои труды на санскрите и был причастен санскритской учености*. Я рассматриваю Дигнагу как мыслителя, имевшего значение для всей индийской философии, а не только для буддизма. Глубокая укорененность Дигнаги в санскритской лингвофилософской традиции, являющейся одной из важнейших опор ведийской, брахманистской и далее индуистской культурной и интеллектуальной идентичности, служит веским аргументом не только против буддийского, но и против брахманистского (индуистского) изоляционизма, т.е. попыток каждой из этих традиций представить собственную историю в отрыве от истории глубоких и взаимообогащающих отношений с другой традицией.

Тезис 2. *Санскритская лингвофилософия — фоновое знание для Дигнаги.* Как индийский санскритский автор Дигнага опирается на общепринятое санск-

ритологическое лингвофилософское наследие. Это видно по его частым ссылкам на правила грамматического и семаптического анализа, разработанные в традиции Папины и его последователей — Катьяны, Патанджали и особенно Бхартрихари. Это также обнаруживается в его семантической теории апоха, которую можно трактовать как выведение на первый план и развитие инструментария санскритской лингвистики (вьякараны), предназначенного для передачи частных, конкретных фактов реальности, или партикулярий — вьявритти (аптипода анувритти-включения) и вьятпрека (аптипода логических отношений неизменного сонутствия). Оба термина можно перевести как «исключение [из общего, из класса, категории, рода]». Знакомство Дигнаги с великим индийским лингвистическим философом Бхартрихари (V в.) тоже могло сыграть роль катализатора в формировании его собственных лингвофилософских концепций.

Тезис 3. *Апоха как борьба с языком с помощью языка.* Семаптическое учение Дигнаги об апохе в контексте лингвофилософского дискурса в Индии направлено против всех существовавших в его время лингвофилософских концепций, основанных на (1) принципе принятой по соглашению корреспонденции между словами и вещами, между словами, универсалиями и вещами (вайшешика, ньяя); (2) изначальном отождествлении языка и реальности: концепция несозданности языка Вед мимансы и концепция лингвистического мопизма Бхартрихари.

Представления самого Дигнаги о языке вполне укладываются в буддийскую теорию двух истин — относительной (самвритисат) и абсолютной (парамартхасат). Санскритскую лингвофилософскую традицию он использует, с одной стороны, как инструмент анализа конвенционального языка, на котором выражается относительная истина, а с другой — как способ раскрытия механизмов языкового мышления для создания буддийского терминологического языка, который выражал бы свой предмет (денотат), не примешивая в него нерелевантное содержание, проистекающее из умственных спекуляций. Собственно, концепция апохи и призвана обозначить границы правильного употребления слов и отсеять все лишнее, не подтверждаемое реальностью.

Тезис 4. *Абхидхарма как фоновое знание для Дигнаги.* Наследие абхидхармы важно для понимания позиции Дигнаги по многим ключевым вопросам эпистемологии восприятия. Я исхожу из того, что Дигнага создал свою теорию восприятия, отталкиваясь от абхидхармической традиции в качестве фундамента, послужившего ему платформой для перехода на другой уровень понимания, задаваемый его собственной концепцией сознания. Можно, вслед за Кристианом Козеру, рассматривать буддийскую эпистемологию как форму натуралистического фундаментализма, которая тесно связана с редукционистской традицией абхидхармы. Козеру пишет: «Хотя эпистемологические теории в буддизме в конечном счете пытаются обосновать корневую систему буддийских принципов и тем самым отразить его специфические доктринальные интересы, вопросы, касающиеся оснований этих принципов, рассматриваются и на метафизических, и на эмпирических основаниях... западная натуралистическая эпистемология и когнитивные науки, которым она дает информацию, разделяют с буддийской традицией

Дигнаги и Дхармакирти одип общий интерес: развитие теории познания, которая не отделяет логические аргументы от описательных отчетов о познании. Для буддиста первоисточником этих описательных отчетов является абхидхарма в ее специфически саутраптикаво-йогачаринском синтезе таких мыслителей, как Васубандху» (Coseriu 2012: 7). Именно концепции Васубандху-абхидхармика и Васубандху-йогачарина³¹ и рассматриваются в этой книге как отправная точка интеллектуального начинания Дигнаги.

Тезис 5. *Сотериологический фундамент эпистемологии восприятия.* Для понимания концепции восприятия Дигнаги необходимо учитывать ее связь с буддийской сотериологической перспективой и медитативными практиками. Состояние внеконцептуального и невербального йогического опыта могло послужить неким архетипом, истоком и образцом непосредственного восприятия. Притом что Дигнага в ПСВ, когда он критикует своих оппонентов логическими аргументами, как мы увидим далее, явно не собирается обращаться их в буддийскую веру и практику (он в соответствии с буддийской традицией не занимается прозелитизмом), тем не менее эту и многие другие его идеи, как я попытаюсь далее показать, невозможно правильно понять вне сотериологического контекста буддийского учения.

Далее эти принципы будут развернуты в анализе эпистемологии Дигнаги.

³¹ Фрауваальнер выдвинул гипотезу о двух Васубандху, согласно которой Васубандху, автор АКБ и йогачаринских трактатов, — это Васубандху 2.

КОНЦЕПЦИЯ ВОСПРИЯТИЯ ДИГНАГИ В КОНТЕКСТЕ «ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ПОВОРОТА»

§ 1. «Эпистемологический поворот» в индийской философии и роль Дигнаги

«Сдвиг парадигмы» (Kuijir 2013: xviii), произошедший в истории индийской философской мысли примерно в V–VI вв. и с легкой руки Эриха Фраувальнера названный «эпистемологическим поворотом»³², уже привычно связывается с именем Дигнаги и его фундаментальным трудом ПСВ. Считается, что именно Дигнага выдвинул идею, что познание реальности определяется нашими познавательными инструментами³³ и поэтому главная задача мышления — это критика ошибочных и дефектных инструментов-праман и, соответственно, выработка правильных, эффективных. Отсюда самый верный способ доказать несостоятельность философской системы — это подвергнуть критическому анализу (парикша) познавательные инструменты (праманы), которыми она пользуется. Перемещение акцента с онтологии (с учений о реальности) на эпистемологию позволяет сравнить роль Дигнаги с ролью Капта в истории западной философии. Именно в результате изменения фокуса «философского делания», как считается, Дигнага направил философскую рефлексию на познавательный инструментарий, более или менее отрефлексованный, с помощью которого разные школы конструировали свою картину реальности.

Насколько такая «европеизированная» трактовка вклада Дигнаги соответствует его реальной исторической роли? Основоположником систематического изучения буддийской логики и эпистемологии помимо нашего соотечественника Федора Ипполитовича Щербатского, который первым подчеркнул параллель между буддийской эпистемологией и каптианством, является австрийский индолог и буддолог Эрих Фраувальнер. Его метод реконструкции исторического контекста идей Дигнаги, основанный на строгом филологическом анализе, в котором впервые использовался широкий круг источников самых разных традиций (включая эпос) и исторических периодов, лег в основу дальнейшего изучения

³² Подробнее об эпистемологическом повороте см. публикации Фраувальнера, Крассера, Эльтшингера, Штайнхелльнера.

³³ Санскр. *pramāṇādhīnaḥ prameyādhigamaḥ*. Цит. по (Steinkellner 2017: xiv).

конценции этого мыслителя в XX и даже XXI в. Фрауваальнер первым обратился к Дигнаге как «ключевой фигуре» в истории не только буддистской, но и брахмапистской эпистемологии, назвав его основное достижение «эпистемологическим поворотом». Австрийский ученый первым попытался оценить разницу между додигнаговским и постдигнаговским периодами индийской философии и определить роль Дигнаги в истории каждой из брахмапистских школ, которую тот подверг своей критике.

По мнению Фрауваальнера, интерес Дигнаги к соперничающим школам брахманистской философии, который он наследовал у своего учителя Васубандху, постепенно привел его к переформатированию буддийской диалектики (диспутологии) в эпистемологическую систему, что и отражено в ПСВ. В этом сочинении Дигнага выдвинул на первый план инструменты достоверного познания — восприятие (пратьякша) и логический вывод (апумана), занимавшие периферическое положение в его прежних работах, он посвятил им первые две главы своего труда: «Пратьякша-париччхеда» («Исследование восприятия») и «Сва-артханаумана-париччхеда» («Исследование вывода для себя»).

Частично под влиянием санхьи, как считает Фрауваальнер, Дигнага распределил материал, ранее содержащийся в разделе «доказательства» (садхана) у Васубандху, между третьей и четвертой главами ПС — «Пара-артханаумана» («Вывод для другого») и «Дриштанта-париччхеда» («Исследование примера»), тогда как опровержение «Вадавиндхи» Васубандху и «Ньяямукха» Дигнаги, которые состояли в основном из псевдоопровержений, составили предмет последней, шестой главы ПС. Пятая же глава посвящена новаторской теории Дигнаги — апоха, которая явилась результатом его размышлений, предположительно содержащихся в его утраченном сочинении «Хетумукха». Именно базовая эпистемологическая структура ПС (восприятие, вывод для себя и вывод для другого) стала моделью для более поздних буддийских учебных пособий, начиная с Дхармакирти. Что же касается прежних основ диалектики: псевдовозражений (джати), оснований для поражения в споре (нигрантха-стхана) и т.п., — они отступили на второй план и постепенно вообще исчезли с горизонта.

Такова суть реконструкции Эриха Фрауваальнера в осмыслении современного буддолога Винсента Эльтшингера (Eltschinger 2014). Сам Эрих Фрауваальнер называл свой жанр исследования «историей проблем», опирающейся на «исследование текстов, проблем, влияний, индивидуального творчества мыслителей и линейный прогресс философской мысли» (цит. по: Eltschinger 2014: 158).

Буддийская диалектика начала VI в., согласно конценции Фрауваальнера, реконструированной Эльтшингером, характеризовалась тремя основными достижениями:

1) она располагала мощным инструментом «колеса логических аргументов» (хету-чакра), который обеспечил дальнейший прогресс в области логики;

2) в ней уже было подчеркнуто значение теории познания, что произошло под влиянием новых веяний в учении школы санхьи;

3) она уже была задействована в полемике против небуддийских школ (Eltschinger 2014: 158).

Все эти черты предвосхищали будущие достижения буддийской эпистемологии.

Эльтшингер, как и другие современные исследователи, считающие себя в той или иной степени наследниками Фрауваальнера, далеко не во всем согласны с ним. Они критикуют его за «европоцентристские» стереотипы: «позитивистский подход», «прогрессизм» и многое другое. Что касается убеждения Фрауваальнера в том, что в индийской мысли имело место «прогрессивное» преобразование диалектики в эпистемологию и Дигнага стоял у его истоков, то некоторые недавно открытые значительно более ранние источники вносят коррективы и в этот тезис Фрауваальнера. Самый яркий пример — так называемый мапускрипт Шпитцера³⁴, датруемый Эли Фрайко 200–230 гг. н.э., в котором имеется список пяти праман (инструментов достоверного познания) (Franco 2004b; 2010). Это раннее свидетельство доказывает, что проблема инструментов достоверного познания обсуждалась в буддийских кругах задолго до Дигнаги.

Эльтшингер отмечает, что, если буддийская диалектическая традиция пренебрегала уже поставленными в период между 350 и 500 гг. эпистемологическими проблемами, что подтверждается известными нам источниками этого периода, это значительно ослабляет тезис Фрауваальнера о линейной эволюции буддийской диалектики в эпистемологию (Eltschinger 2014: 158). Более того, отсутствие сколько-нибудь удовлетворительного линейного отчета об уменьшении числа праман с тех первоначальных пяти до трех, которые мы находим у Васубандху и других авторов его времени, и с трех до двух у Дигнаги тоже, по мнению Эльтшингера, подрывает «коптинувальный прогрессистский подход» Фрауваальнера (Eltschinger 2014: 160).

Тем не менее многие положения Фрауваальнера получили дальнейшее обоснование в исследованиях последних лет, например его тезис о том, что акцепт на эпистемологии Дигнага сделал в результате влияния учений мыслителей ранней санкхьи. Ученик Фрауваальнера, Эрнст Штайпкелльнер, подтвердил, что именно ранний автор санкхьи (Варшагана), создатель предположительно первой шастры, авторитетного научного трактата санкхьи, дошедшего до нашего времени под названием «Шаштитантра» («Доктрина шестидесяти [принципов]», далее — ШТ), и авторы (Виндхьявасип и др.) комментариев-вритти к ней были первыми древнеиндийскими философами, которые обратились к эпистемологической проблематике и предложили трактовку инструментов достоверного познания (праман) — пратьякши (непосредственного восприятия), ануманы (логического вывода) и шабды (свидетельства авторитетных текстов) (Steinkellner 2017: X).

По впечатлению Штайпкелльнера, санкхья, представленная трактатом ШТ Варшаганы и некоторыми яркими фигурами, такими как Випдхьявасип и Мадхав, была самой авторитетной философской школой времени жизни Дигнаги, см. (Steinkellner 2017: IX и сл.). Учитывая, что в дальнейшей, постдигнаговской истории санкхьи ШТ и ее комментаторы исчезли с горизонта, практически не оставив следов, возникает вопрос: не Дигнага ли виновен тому?

Невозможно отрицать, что после критики Дигнаги все раскритикованные им школы, осуществив «работу над ошибками», в той или иной форме пересмотрели свои концепции восприятия, будь то ньяя, вайшешика, санкхья или миманса. В ньяе критический удар Дигнаги принял и отразил Уддьяотакара (VI в.), в вай-

³⁴ Самая древняя из дошедших до наших дней рукопись на санскрите, на фрагменте пальмового листа, написанная шрифтами брахми и каким-то другим раннегунтским шрифтом.

шешике — Шрндхара (X в.), в мимансе — Кумарила Бхатта (VII в.), а в санхье — анонимный автор «Юктидипики» (VII–VIII вв.). Что касается таких постдигнаговских мыслителей, как санхья Ишваракришна и вайшешик Прашастапада (оба — вторая половина VI в.), то, хотя они открыто и не критикуют Дигнагу, влияние его учения заметно по некоторым идеям, внесенным ими в концепции своих школ.

Обращает на себя внимание, что во всех школах, которые подверглись критике Дигнаги, было введено деление восприятия на две стадии — непосредственную, неконцептуализирующую, допропозициональную и концептуализирующую, пропозициональную (в разных школах они обозначались разными терминами). Не исключено, что это произошло под влиянием идей Дигнаги.

Речь идет именно об адаптации, вписывании в рамки собственной системы, а не о простом механическом заимствовании, поскольку четыре названные школы считали вторую стадию вторым этапом восприятия, отличающимся от первого, непосредственного, опосредованном в форме мысленного конструирования. У Дигнаги же, как мы увидим, восприятие не связано с концептуализацией в форме перцептивного суждения. Последнее он считал всецело мысленной конструкцией.

Эрнст Штайнкелльнер, который охарактеризовал эпоху Дигнаги как «время, когда в разных индийских традициях, чтобы поддержать унаследованные ими доктрины, стала, похоже, ощущаться необходимость найти некие надежные основы знаний», предположил, что «возможной причиной этой потребности прояснить и определить источники знания могли стать изменения, происшедшие в социальном и политическом контексте, в котором эти группы философов были укоренены» и что «вскоре после этого возникла необходимость отстаивать решения, принятые относительно основы знания в одной группе, на фоне сопоставимых попыток других групп, и подвергнуть критике предложения, выдвинутые в поддержку других взглядов на мир. Насколько нам сейчас известно, круг мыслителей, следующих концепциям древней санхьи, был первым, кто предпринял шаги в этом направлении» (Steinkellner 2017: X).

Текстологические и герменевтические сложности, с которыми сталкиваются исследователи при изучении наследия Дигнаги, сыграли большую роль в том, что многие из них обратились к Дхармакирти, обширный комментарий которого к ПСВ, известный как «Прамана-варттика», полностью сохранился на санскрите. Последствия подобного подхода подробно описал в своей истории изучения философии Дигнаги современный канадский исследователь Ричард Хэйес (Hayes 1988). Он отметил, что исследователи³⁵, считая, что Дхармакирти представил идеи Дигнаги точнее и яснее, чем сам Дигнага, часто просто даже и не пытались определить собственную позицию Дигнаги.

Среди концепций, которые ученые — вслед за Дхармакирти — неоправданно приписывают Дигнаге, Хэйес выделяет следующие:

1) взгляд на партикулярии (свалакшаны) как на точки-мгновения (points-instants), что равноценно признанию Дигнагой доктрины радикальной мгновенности (кшапика-вада):

³⁵ Он называет Ф.И. Щербатского, С. Мукерджи, Д.П. Шастри, Д. Шарму, Р.Р. Дравида, Ч.Л. Тринатхи и М. Хаттори.

2) понятие каузальной эффективности как критерия реальной вещи, которое наряду со взглядом, что универсалии лишены каузальной эффективности, приводят к выводу, что познание, объектом которого являются универсалии, по своей внутренней природе ошибочно;

3) прагматический тест (т.е. проверка на практике соответствия истине, перцептивных суждений, логических выводов и вообще всех высказываний) (Hayes 1988: 15);

4) отрицание реальности универсалий;

5) отрицание выразимости партикулярий через слово (Hayes 1988: 21).

Относительно мотивации самого Дигнаги Хэйес разделяет конценцию учеников Фраувальнера — Тильмана Феттера и Эрнста Штайпкелльнера, которые считают достижение нирваны основной целью его философии. За неимением лучшего слова, эту конценцию можно назвать «сотериологической». Так, Хэйес пишет: «Его (Дигнаги. — В.Л.) сочинения о логике и эпистемологии должны рассматриваться как содержание его собственных медитаций, направленных на достижение нирваны непосредственным образом, а не через обсуждение того, как ее достичь» (Hayes 1988: 33).

Противопоставляя нирвану мистическому религиозному опыту в духе Рудольфа Отто, Хэйес видит источник буддийских религиозных поисков несколько в другой области — в буддийском скептицизме. В конценции Хэйеса буддизм, особенно ранний, и скептицизм — очень близкие понятия. Буддийский номинализм, выразившийся в отрицании реального существования универсалий, он тоже связывает со скептицизмом: «Рассматриваемый как аналог буддийского скептицизма, который, в свою очередь, считается необходимым для поиска нирваны, номинализм перестает быть несовместимым с основными принципами буддийской логики» (Hayes 1988: 35).

Поделив всю историю буддийской философии на (1) ранний скептицизм (питаки — разделы Сутра-питаки буддийского канона, Нагарджуна) и (2) апологетизм, Хэйес относит Дигнагу к первому периоду, тогда как Дхармакирти — ко второму: «Если для поздних буддийских эпистемологов задача философа состояла в том, чтобы достичь правильного понимания, то для скептической традиции раннего буддизма задача философа состояла в устранении всех форм обманчивой безопасности, которая делает нас слепыми в отношении нашей собственной незначительности и слабости. Среди самых коварных форм ложной безопасности, по мнению скептика, — уверенность, возникающая из веры в то, что человек что-то понимает. Эта незаслуженная уверенность в себе, рассматриваемая как источник высокомерия и отсутствия смирения, также может рассматриваться как принципиально несовместимая с распространенным в буддизме духом сострадания. Сострадание, способность реагировать на боль и терпимость к чужим слабостям легче всего возвращаются теми, кто остро осознают свою собственную боль, потому, как если кто-то не знает собственной боли, он вообще не знает боли, и если он не может терпеть собственные слабости, он не может терпеть слабости в других» (Hayes 1988: 310–311).

Хэйес предлагает рассматривать нирвану «не как трансценденцию, а как принятие наших собственных ограничений, моральной неустойчивости и невежества».

И далее: «Так же, как нпрвана — это победа над смертью в смысле признания смерти и победы над нашими страхами смерти, нпрвана — это и победа над невежеством, только в том смысле, что это признание ограниченности нашего знания и поэтому победа над нашим страхом оставаться в темноте» (Nauey 1988: 35).

В трактовке скептицизма Хэйеса, как мне представляется, смешиваются две вещи: скептический подход как определенное психологическое состояние или настроение, отличающее философа от верующего (будь то приверженец какой-либо религии или атеист, верящий в несуществование бога) либо от обычного человека, не задающего себе вопросов, с одной стороны, и концептуальная философская позиция — с другой. Если скептический подход связан с критическим отношением к познанию (когнитивный скептицизм), например с признанием «ограниченности наших познавательных инструментов», то кантовская критика чистого разума, направленная на исследование возможностей наших познавательных инструментов, тоже может рассматриваться как выражение такого скептицизма (кстати, параллель между буддистскими эпистемологами и Кантом, на которую указал еще Федор Ипполитович Щербатской, была, по моему мнению, очень точной межкультурной интуицией).

Однако в буддизме настоящей точкой отсчета в выражении скептицизма является позиция Нагарджуны, который был не только когнитивным, но и онтологическим скептиком, поскольку подверг радикальной критике и логику эпистемологического дискурса³⁶, и логику онтологического дискурса в современной ему Индии.

Второе мое сомнение касается причисления Дигнаги к скептикам, а не к апологетам, по классификации Хэйеса. Сам Дигнага в мангалашлоке к ПСВ формулирует свою задачу как «установление (доказательство) инструментов достоверного познания ради опровержения инструментов достоверного познания других и возвышения достоинств собственных, поскольку имеются расходящиеся мнения относительно свойства быть инструментом достоверного познания, от которого зависит правильное понимание (пратипатти) объекта познания (прамея)»³⁷. Если это не апологетика, то что тогда апологетика?³⁸

Однако вовлеченность Дигнаги в апологетику совершенно не исключает его заинтересованности вопросами методологии познания. Если бы он занимался «чистой апологетикой», то мог бы, как Нагарджуна, довольствоваться методом «сведения к абсурду» (прасанга) главных конценций своих оппонентов. Но мы не находим систематической критики и опровержения в соответствующих разделах ПСВ ни теории категорий вайшешики, ни конценции дхармы мимансы, ни теории Пуруши и Пракрити санкхьи. Хотя тематика ньяи во многом совпадает с дигнаговской, буддист не критикует найяиковские праманы как систему. Он сводит прамату шабды (слова), а вместе с ней прамату апта-вачана (словесного свидетельства авторитетного лица), принимаемую в ньяе, к логическому выводу,

³⁶ Прежде всего в своем трактате «Виграхавьявартани» («Отклоняющий споры/разногласия»). См. (Westerhoff 2010).

³⁷ См. (Перевод ПСВ 1.1, абзац А).

³⁸ Подробнее об апологетике Дигнаги см. в историко-философской реконструкции к ПСВ 1.1. А. 1. *Мангалашлока*.

однако это касается общих приципов его позиции, а не только критики в адрес конценции ньяи.

Поэтому для меня Дигнага — фигура переходная, пограничная между выделенными Хэйесом стадиями «скептицизма» и «апологетики». И это как раз и отражается в его роли мыслителя, совершившего «эпистемологический поворот» от диалектики и теории диснута к эпистемологии.

Хэйес считает, что в целом философское наследие Дигнаги следует изучать (1) как метафизическое учение, оптологию; (2) как логику познания — эпистемологическое учение и (3) как лингвофилософское учение. Соглашаясь с таким трехчастным делением в принципе, я бы переставила местами составные части: начав (3) с отношения Дигнаги к языку и с лингвофилософского учения, продолжив (2) эпистемологией и завершив (1) метафизикой и сотериологией.

Почему? Если из самых важных нововведений Дигнаги в области философии, особенно философии познания (эпистемологии) и логики, выбрать то, что сыграло роль триггера (спускового крючка) для их развития, я выбрала бы его интерес к тому, как язык обращается с предметами, которые он призван выражать, или как язык реконструирует реальность нашего опыта и какой собственной логикой при этом пользуется; ответы эти вопросы, которые дает его конценция апохи. Этот интерес лежит в основе и дигнаговских оригинальных логических теорий выводного знака (лингва, хету), и классификации логического вывода (анумана) на «вывод для себя» (сва-артха-анумана) и «вывод для другого» (пара-артха-анумана), и даже его яркой концепции непосредственного восприятия как когнитивного процесса, свободного от ментального конструирования (кальпана-аподдха), которой посвящено это исследование³⁹. Чтобы правильно понять эту мотивацию, нужно обратиться к проблеме языка и реальности, а также к ее концептуализации в буддийском философском дискурсе.

§ 2. Роль языка в буддизме и лингвофилософия Дигнаги

В Индии очень рано осознали важнейшую, парадигмальную роль речи в нашем осмыслении/конструировании опыта реальности. Мпр таков, каким мы его словесно выражаем, язык — это нечто гораздо большее, чем просто инструмент, он обладает внутренней потенцией структурировать и конструировать реальность нашего опыта. Эта мощная интуиция, облеченная в разные формы, начиная с обожествления перформативной потенции звучащей речи (богиня Вач), через первую и единственную в мпре классификацию звуков речи, не имеющую отношения к письменности и целиком основанную на устной традиции передачи «звучащих текстов», через самое раннее развитие фонетики (шикша, пратишакья) и внеписьменной грамматики, обрела свою кульминацию у лингвистического философа Бхартрихари. С его точки зрения язык, речь, слово придают форму и структуру всему наше-

³⁹ Занимаясь последним, я разъясняю прежде всего конценцию непосредственного восприятия Дигнаги и его критику определений восприятия других школ, опираясь на мой перевод 1-й главы ПСВ. В анализе его логических теорий и конценции апохи, я пользуюсь переводами и исследованиями других ученых, прежде всего Хаттори, Хэйеса, Пинда, Херцбергер и др.

му познавательному опыту: «Нет познания в обыденной практике, которое не следовало бы слову, все знание предстает будто проникнутым словом»⁴⁰.

Для Бхартрихари слово неотлично от идеи, коинциденции, и поэтому все наше познание концептуально, начиная с непосредственного восприятия. Как будет показано, Дигнага был не только хорошо знаком с сочинением грамматиста, но и формулировал свою теорию с учетом коинциденции последнего. В согласии с Бхартрихари он приравнивал вербализацию к концептуализации опыта и тем самым отождествил язык с логической структурой (логоцентрическая коинциденция языка), а также увидел в слове его собственную форму, в отличие от содержания, которое слово выражает. Однако, в противовес Бхартрихари, Дигнага освободил от языка непосредственное восприятие, и надав ему статус самого важного и надежного инструмента познания именно вследствие его несвязанности с языком⁴¹.

На этом фоне становится понятно, почему Дигнага убрал из инструментов достоверного познания буддийские агамы (откровенные тексты). Тем самым он, как справедливо замечает ван дер Кёйп, «решительно пошел против традиции, представленной в „Йогачарабхуми“ и „Абхидхармасамуччая“ Асанги, равно как и в значительно более ранней „Упаяхридая“⁴², приписываемой Нагарджуне, и менее явно против „Таркашастры“, которая, возможно ошибочно, приписывается Васубандху (Васубандху 2 в коинциденции Фрауваальнера⁴³)» (Kuijper 2013: xxi).

Ван дер Кёйп объясняет это тем, что в буддийском сообществе субконтинента произошли достаточно важные события, а именно «снижение достоверности переданных священных текстов и авторитетности учителя в традиции... ради более твердого эмпирицизма и доверия рациональному анализу» (Kuijper 2013: xxiv). Более подробно отношение буддистов к авторитету текстов и учителей будет рассматриваться далее. Здесь достаточно заметить, что эти вопросы активно обсуждались и в Индии, и в Тибете⁴⁴.

В исследовании эпистемологической мысли Дигнаги я руководствуюсь идеей, состоящей в том, что появление буддийской литературы на санскрите на рубеже новой эры повлекло за собой *глубинную санскритизацию философского дискурса*, что имело очень важные последствия для последующей буддийской философии. По моему мнению, доминирование в некоторых буддийских сообществах мыслителей с базовым санскритским образованием, предполагавшим знание лингвистической системы Панини и его последователей, могло сыграть определенную роль в формировании буддийской эпистемологии — ираманавады и буддийской лингвофилософской семантической доктрины — апохавады. Васубандху, Дигнага и последующие авторитетные буддийские мыслители, выходцы из семей брахманского сословия и получившие образование в традициях व्याкараны (грамматической традиции), привнесли в буддийский дискурс лингвистические

⁴⁰ Вакьянадия (ВН) I.131: na so 'sti pratyayo loka yaḥ śabdānugamād rte / anuviddham iva jñānam sarvaṃ śabdena bhāṣate; цит. по (Abhyankar, Limaye V.P. (eds.) 1965).

⁴¹ Об эпистемологических взглядах Бхартрихари см. исследования современного санскритолога Ашока Аклуджкара (Aklujkar 1989a; 1989b; 2000).

⁴² Ш. Катсура исследует этот текст в широком интеллектуальном и культурном контексте, сравнивая с другими положениями о дебатах в «Чаракасамхите» и «Ньяя-сутре» (Katsura 2019: 19–36).

⁴³ Коинциденции двух Васубандху Фрауваальнера см. (Лысенко 2008).

⁴⁴ См. особенно: Tillemans 1999 (первые две главы); E. Mikogami 1997.

модели мышления, усвоенные из санскритской традиции. В качестве подтверждения этого тезиса можно сослаться на отсутствие аналогов праманавады и апохавады в учениях раннего индийского буддизма, дошедших до нас не на санскрите, а на пракритах (разговорных языках того времени), особенно на языке пали.

Поскольку ирорсветление (бодхи) Будды считается в буддизме переживанием прямого, внеконцентуального и вневербального созерцания реальности «как она есть» (ятхабхутам), у буддистов феномен языка, как и правило, ассоциируется с опытом «омраченного», аффективно окрашенного сознания — сознания, зажатого в тиски сансары (бесконечных перерождений). Этот опыт, испытываемый обычными людьми (притхак-джана), заведомо считается неподлинным. В целом языковая деятельность понимается в буддизме ирежде всего как артикуляция и концентуальное конструирование содержания и форм обыденной реальности *на уровне самой обыденной, т.е. сансарной, реальности*. Мы сами создаем и воссоздаем себя как фрагмент безначальной цепочки перерождений в соответствии с законом морального воздаяния «по делам» (карма). Нама-рупа, или имя (язык, символизирующий сознание), и материальная форма, неразрывно связанные друг с другом, составляют одно из звеньев закона взаимозависимого возникновения (иратитья самутпада), задающего разные индивидуальные сценарии «прокручивания» колеса сансары для каждого живого существа, насельника вселенной.

Буддийские мыслители придерживаются теории конвенционального происхождения языка. Согласно ей, когда-то, в незапамятные времена, люди договорились называть вещи такими-то и такими-то именами и с тех пор соблюдают эту договоренность (самая), передавая ее из поколения в поколение путем обучения и практики. Из этого следует, что язык — это всецело искусственный, созданный людьми инструмент в целях сохранения и передачи знаний и умений, удобное средство коммуникации в обыденной жизни. Буддисты считают, что обычные люди, приписывая объектам характеристики, черпаемые ими из языка, ошибочно отождествляют вербальную конструкцию своего опыта в мире с реальностью «как она есть».

Однако если полагать, что подлинное знание о подлинной реальности не поддается выражению в словах, или вневербально, то как относиться к словам Будды Шакьямуни, например его высказыванию о четырех фактах реальности, которые он провозгласил четырьмя истинами благородных (арья)? Это важный вопрос, и в буддизме мы найдем развитый теоретический дискурс по поводу лингвистических стратегий адекватного выражения как высшей, так и обыденной, сансарной реальности, а также исследования и споры по поводу статуса «слова Будды» (буддха-вачана) и его сотериологической эффективности (ириппип упая каушалья).

В целом, в буддизме можно выделить две категории подходов к языку, которые в равной степени опираются на буддийские источники. Первая категория подчеркивает скепсис и недоверие Будды и его последователей к языку как инструменту адекватного выражения и познания реальности, из которого вытекает невозможность для языка добраться до подлинно сущего и, что особенно важно, адекватно передать в словах его познание — познание, которое буддийскими мыслителями, начиная с Дигнаги, отождествляется не только с йогическим и ме-

дитативным опытом, но и с непосредственным невербальным восприятием (иратьякша).

Другая категория объединяет более компромиссные подходы, которые вписываются в буддийское учение о двух истипах/реальностях — учение, допускающее действительность и пригодность естественного языка для практических целей, например для коммуникации между людьми, объяснения intersубъективного опыта, но не доверяющее языку в сфере сотериологических практик.

Последнюю позицию можно трактовать как своеобразную реакцию на ситуацию, которую создает первая категория подходов: если всё, что способен передать язык, не может быть истинным по определению, то слова Будды и его учение, дошедшие до нас в авторитетных текстах (агама), тоже не могут считаться истинной уже по той причине, что имеют словесную форму. Тотальный скепсис по отношению к слову и высказыванию с помощью слов несомненно подрывал основы и самого буддизма как традиции, восходящей к определенным высказываниям Будды: четырем истинам и т.п.

Позиция Дигнаги, которая, с одной стороны, предполагала (1) отказ от использования священных буддийских текстов (агама) в качестве инструмента достоверного познания (праманы), а с другой — (2) ирвозглашение Будды авторитетным инструментом достоверного познания (прамана-бхута), наводит на ассоциацию с протестантской реформацией с ее отказом от догматического авторитета «писания» в пользу авторитета личности Христа и его слова, запечатленного в Евангелиях. Однако сам Будда ориентировал своих последователей на самостоятельное критическое познание Дхармы (Учения) и всячески предостерегал против культа личности учителей.

Учение о двух уровнях истины: конвенциональном (самвритисат, вьявахарикасат) и высшем, абсолютном (парамартхасат) — как раз и служит инструментом «реабилитации» эмпирического дискурсивного познания. Само это учение, возникшее в недрах абхидхармы, широко применяется всеми школами и направлениями буддизма. Оно оказалось востребованным и за пределами буддизма (например, мы находим его в адвайта-веданте Шанкары — философском оплоте супратеистических форм индуизма).

Иерархическое по своей сути учение о двух истипах позволяет маркировать взгляды школ, расходящиеся с нашей собственной (каковой бы она ни была), уровнем конвенциональной истины. Оно позволяет представителям одной школы противопоставить собственный дискурс дискурсу небуддистов или представителей других буддийских школ как выражение правильного понимания (ираджия, видья) в сравнении с ошибочным мнением (дришти), проявлением неведения (авидья). Но мы не можем утверждать, что на эмпирическом, обыденном уровне дискурс обречен быть лишь «неправильным». Это не так! В пределах своей области и своей компетенции он может быть как неадекватным, так и вполне адекватным, что и предполагается компетенцией относительной истины.

Чем же принципиально отличается «правильный дискурс» от «неправильного»? Ответ на этот вопрос, с моей точки зрения, будет зависеть от трактовки статуса вербально передаваемого опыта. Мы знаем, что высшие йогические состояния не только в буддизме, но и в других индийских школах считаются невербальными и невербализуемыми в принципе. Изнутри йогического состояния,

в момент его кульминации о нем невозможно дать словесный отчет. Однако в посткульминационный период, после возвращения в обычное состояние йог, как считается, начинает иначе понимать свой ирежний опыт и дает ему словесную и коинцентуальную интерпретацию в свете своего открытия подлинной реальности. Такое новое понимание Васубандху назвал очищенным мирским знанием (шубха лаукика-джияна).

Терминологический и понятийный язык, которым выражается «очищенное знание», и будет, на мой взгляд, правильной, адекватной оценкой сансарной реальности, возможной лишь с позиции высшей реальности.

Примечательно к Дигнаге можно сказать, что его коинциденция познания и роли в нем языка могла вполне претендовать на статус «очищенного мирского знания». Рассуждать и выражать свою мысль точно, ничего не иривысывая к познаваемому объекту, — именно так, как мне представляется, выглядела бы «программа мипимум», которую Дигнага мог предложить интеллектуальному индийскому сообществу своего времени.

Хотя для буддиста любой язык отмечен «родовой травмой» ментального конструирования, тем не менее буддийский терминологический дискурс заслуживает большего доверия именно потому, что исходит от самых «квалифицированных» субъектов речевого опыта, иреодолевших «неискусные» состояния (акушала дхарма), искажающие картину реальности (клеши, авараны), и обретших способность видеть вещи в их самобытии.

Как сказал Мераб Мамардашвили, «когда мы мыслим неточно, нами играет дьявол». Дигнага мог бы сказать: «Когда мы мыслим неточно, нами играет спекулятивное воображение (кальпана)». Именно в свете этой идеи мы можем объяснить дигнаговскую озабоченность проблемами смыслообразования и его попытки, с которыми мы будем знакомиться, обосновать адекватность буддийского терминологического языка в лингвистическом, семантическом плане, используя достижения санскритологической лингвофилософской традиции.

Отказ от агамы (откровенных текстов) как ираманы — инструмента достоверного познания — соответствовал дигнаговской рефлексии статуса языка и его функций в теории апохи. Для того чтобы понять, почему Дигнага считал восприятие полностью внеязыковым явлением, необходимо хотя бы в общих чертах обозначить его отношение к языку.

Лингвофилософская концепция Дигнаги основана на его иредставлении о языке как о всецело искусственной системе знаков, иринятой по соглашению между людьми и передаваемой от родителей детям через обучение и коммуникацию. В этом отношении его концепция не отличалась от ньяи и вайшешики, которые тоже разделяли теорию лингвистического соглашения (саикета), но отличалась от мимансы, считавшей язык (прежде всего слово Вед) чем-то изначальным, вечным, никем не созданным (апаурушея).

Что действительно радикально отличает Дигнагу от последователей всех брахманистских реалистических школ (вайшешики, ньяи, мимансы) — это его отрицание экстралингвистической реальности языковых значений, референтов. Вместо теории корреспонденции, соответствия между словами и выражаемыми этими словами реальными объектами, разделяемой реалистическими брахманистскими школами, Дигнага выдвигает положение о чисто ментальном характере

языковых значений и их конструруемости самим языком. Однако главный пафос его апохавады — это подрыв оснований теории универсалий, которую разделяли реалистические брахмапистские школы, и выдвижение на первый план непосредственного восприятия партикулярий (свалакшана) как фундамента всего познания. По точному замечанию Монины Чхадхи, «буддист ввел доктрину апохи, чтобы обеспечить источники для конструирования концепций из сенсорного когнитива, чтобы продвинуть номипалистский проект объяснения мышления и языка в мире партикулярий» (Chadha 2021).

В пятой главе ПСВ об апохе⁴⁵ Дигнага провозглашает свой «революционный тезис» о том, что познание через слово (шабда) есть разновидность логического вывода (анумана), и то и другое имеют своим источником восприятие партикулярий, которое сопровождается апохой — операцией исключения всего, что иротивоположно данной партикулярии (ПСВ V.1). Затем он последовательно опровергает все существующие в индийской философии того времени позиции по вопросу, что именно выражают языковые формы — шабда (отдельные слова сами по себе и в предложении, и предложения как целое, слоги и т.д.), какую роль играют глагольные корни, именные основы, суффиксы и т.д.

Дигнага создает свою теорию в иротивовес прежде всего тем грамматистам и философам, которые полагали, что язык способен выражать реально существующие:

- 1) индивидуальные вещи (бхеда);
- 2) универсалии (джати);
- 3) отношения между вещами и универсалиями;
- 4) вещь, обладающую универсалией (тадват) (см.: ПСВ V, 2–11).

По ходу дела он исследует такие лингвистические отношения, как отношение со-референтности (самана-адхикаранья), когда два слова относятся к одному референту, отношения спецификации и специфицируемого (вишешана-вишешья) применительно к сложным словам (самаса), например «голубой лотос», соотношение понятий с точки зрения их объема (очень напоминает язык анализа теории множеств), обсуждает проблему смысла и предложения, в результате чего приходит к заключению, что не только прама слова (шабда), но и прама сравнения (упамана) должны рассматриваться как разновидность логического вывода (ПСВ V.50).

Учение Дигнаги о языке можно без натяжки назвать некой формой семиотики (науки о знаках), поскольку для него язык — это, по сути, система знаковых симптомов, знаковых указателей или знаковых индексов, цель которых сигнализировать об определенном означаемом объекте, с которым у данного знака конвенционально установлена некая каузальная связь: если есть слово X, то должен быть объект Y, который это слово выражает. Дигнагу больше всего интересует, что именно выражает слово как знак, т.е. каков его денотат, или сфера применимости, если денотатов множество, и каким образом вербальный знак это делает. Относительно последнего Дигнага выдвигает оригинальный тезис, состоящий в том, что слово, или, точнее, вербальный знак (шабда, поскольку это может быть и предло-

⁴⁵ Здесь и далее я опираюсь на перевод исследования «Раздел об апохе» в книге Ричарда Хэйеса (Hayes 1988: 252–308).

жение, и разные другие формы речи), работает так же, как и логический выводной признак (хету/липга), подчиняясь правилу трехаспектности (трайрупья), которое сформулировал он сам или, как сейчас часто считается, его учитель Васубандху (ПС и ПСВ V.34). Узнать что-то из формально выстроенного логического вывода и узнать что-то из обычного высказывания — это одно и то же. В обоих случаях это знание носит общий характер, и поэтому любая вербальная коммуникация относится к сфере суждения, рассуждения и умозаключения (анумана).

В чем состоит правило трехаспектности? Чтобы выводной знак успешно привел к выводимому свойству, необходимо, чтобы он соответствовал трем минимальным требованиям:

1) он должен присутствовать в локусе вывода (пакша). Например, в выведении по признаку поднимающегося из-за холма дыма наличия там огня, дым является выводным знаком (хету, линга), присутствующим в том же локусе (холме), что и выводимое свойство — садхья (обладание огнем):

2) присутствовать хотя бы в некоторых других локусах, характеризующих той же садхьей (обладание огнем): огонь сопровождается дымом в кухонном очаге (положительный пример — сапакша):

3) отсутствовать в локусах, характеризующих отсутствием садхьи: в озере нет дыма, стало быть, нет и огня (отрицательный пример — випакша).

Если последнее условие соблюдается, т.е. если выводной знак (хету) не встречается ни в одном из случаев, где бы он ни сопровождался выводимым свойством (садхья), или если хету находится с отсутствием садхьи в отношении випакши — исключения сферы действия (объема) выводного знака (хету) сферой действия (объемом) выводимого (свойства) садхьи, то присутствие признака (дыма) в определенном локусе позволяет узнать о том, что объект хету (дым) находится среди объектов, обладающих свойством, подлежащим доказательству (огненность). В терминах Дигнаги это становится известным благодаря исключению этого локуса контрипримера (озера) из локусов множества объектов, характеризующих тем же выводимым свойством.

Вербальный знак выражает свой предмет подобным же образом. Например, слово, которое призвано выразить свойство X определенного объекта У, должно применяться к объектам, похожим на У в обладании свойством X, и не применяться к объектам, не обладающим свойством X. Применение вербального знака, выражающего свойство, к определенному объекту позволяет познать это свойство путем исключения (апоха) данного объекта из множества объектов, которым данное свойство не принадлежит⁴⁶.

⁴⁶ Шорию Катсура обратил внимание на то, что в НСВ V.25cd–38 в обсуждении предметов исключения (анохи) Дигнага опирается на иерархию слов или универсалий, очень напоминающую вайшешиковскую, и формулирует ряд правил, учитывающих соотношение объемов исключяющих и исключаемых терминов: 1) общий термин низшего уровня не исключает, а включает значение общего термина более высокого уровня, с которым первый связан отношением неизменного сопутствия; 2) общий термин низшего уровня не включает значение общего термина более высокого уровня, с которым первый связан отношением неизменного сопутствия; общие термины одного уровня исключают значения друг друга; 3) общий термин низшего уровня исключает все, что прямо исключено общими терминами высшего уровня, с которыми у первого имеются отношения неизменного сопутствия; 4) общий термин низшего уровня не принимает во внимание все, что принадлежит тому, что прямо исключается общим термином высшего уровня, с которым у него имеется отношение неизменного сопутствия. См. (Katsura 1979: 493–491).

Выводной знак, равно как и вербальный знак, позволяет познать объект только в том случае, если этот знак присутствует там и тогда, где и когда присутствует сам объект. В случае вербального знака речь идет о его присутствии в уме говорящего, когда употребление знака оправдано лингвистической конвенцией (саикета) и узусом (вьявахара). В связи с этим Дигнага делает вывод, что ни вербальный, ни выводной знак не обозначают объекты вне их контекста — отношений с другими знаками, но вместе с тем знаки сами по себе не выражают отношений, среди которых самыми важными он считает отношения спецификации—специфицируемого (вишешана—вишешья).

Дигнага пытается доказать, что общие термины (а все слова, по Дигнаге, априори являются общими терминами — джати-шабда) не могут обеспечить адекватности языковых выражений выражаемым реалиям и поэтому постоянно порождают сомнения относительно того, что именно хотел сказать говорящий. Главное, что ожидается от иривильного языка Дигнага, — это то, чтобы он выражал только те значения, которыми ограничен тот или иной языковой знак, равно как от мышления он ожидает, что логический выводной знак будет выражать только те объекты, которыми он ограничен. Он ставит ударение на гарантии точности за счет радикального ограничения поля значения, за счет исключения всего лишнего. А это значит, что он допускает, что в принципе язык, даже конвенциональный, может более-менее точно отражать свой предмет — относительную реальность, если мы будем выстраивать наш дискурс осознанно в свете иривильной теории, каковой и является его теория апохи. Где же тут «лишнее звено»? Это ирежде всего универсалии, но как формировать значение слова без них? Дигнага отвечает: через исключение всего, что не является искомой партикулярией. Например, слово «корова» относится не к универсалии «коровность», поскольку универсалии не существуют, а к любому и каждому конкретному индивиду, который не является некоровой, и тем самым это слово ухватывает именно партикулярию.

Родовая избыточность, неопределенность, расплывчатость конвенционального естественного языка трактуются Дигнагой как следствие иривильных, ошибочных взглядов на природу языка и мышления, языка и реальности. К числу этих ошибочных взглядов ирипадает коцепция универсалий как реальных общих свойств, ирисутствующих в вещах, а также коцепция целого как чего-то отличного от суммы частей. В пятом разделе ПСВ он подвергает обе эти коцепции систематической критике. Сначала выявляет их «болевые точки», показывая, что они приводят к неточностям и отклонениям языка от референсов, затем он демонстрирует, как теория апохи помогает избежать выявленные им проблемы. Не имея возможности подробно разобрать все аргументы «за» и «иротив», поскольку это объект отдельного исследования, я ириведу лишь некоторые из них в самом общем виде.

Почему язык общих терминов является столь ненадежным инструментом коммуникации? Потому, утверждает Дигнага, что общий термин не способен передать:

1) едипичную, индивидуальную вещь или конкретный объект, поскольку не может охватить всех его свойств, или каждую индивидуальную вещь определенного класса, поскольку индивиды класса бесконечны и удостовериться, что каж-

дый из них имеет искомое свойство, невозможно. Кроме того, общий термин «отклоняется» (вьябхичари) от предмета с точки зрения того, является ли он субстанцией или качеством, что приводит к неточности. В терминологии Дигнаги индивидуальную вещь (вьякти, бхеда), познаваемую благодаря ментальному конструированию и способности суждения, следует отличать от свалакшаны (партикулярии), которую Дигнага относил к сфере предметов сенсорных органов, принципиально не поддающихся ментальному конструированию:

2) только общие характеристики, поскольку в этом случае он также не выражал бы и индивидуальные вещи, и поскольку общие характеристики (саманьялакшана) — это то, что присуще каждой индивидуальной вещи определенного множества, а индивидуальная вещь, как было доказано, не передается словом: единственное общее между вещами — это то, что они выражаются одним и тем же словом, т.е. общее между коровами — это обозначение словом «корова»;

3) отношения индивидуальной вещи и универсалии (самбандха): эти отношения выражаются только через свойства их членов;

4) идею, что универсалия рекуррирует в каждой индивидуальной вещи, которая тоже ошибочна, поскольку общий термин не передает репрезентацию общей характеристики в конкретной вещи в посессивной конструкции тадват — «обладающее тем (универсалией)» в отношении индивидуальной вещи.

Из истории санскритской лингвофилософской традиции самое прямое отношение к этой тематике имеет спор древнеиндийских грамматистов, предшественников Панини (ок. IV в. до н.э.), — Вьяди и Ваджарьяны о значении имен. Хаттори впервые указал на значение грамматической и лингвофилософской традиции, и особенно фигуры Бхартрихари, для понимания позиции Дигнаги, однозначно связав взгляды этих двух философов с позициями, соответственно, Вьяди и Ваджарьяны.

В чем суть этого спора? Согласно Вьяди, слово обозначает индивидуальную вещь (дравья, вьякта) — для него денотатом слова «корова» является конкретная корова. Согласно Ваджарьяне, значением слова «корова» выступает родовая форма (акрити) коровы, описываемая признаками: горб, подгрудок и т.п. Грамматист Патанджали синтезирует позиции Вьяди и Ваджарьяны через введение намерения говорящего как фактора, определяющего, что именно нужно выразить — индивидуальную вещь или родовую форму.

Среди брахманистских философов последователи мимансы считают, что слово выражает лишь одно значение — родовую форму (акрити) или универсалию (джати), индивид же познается по импликации, поскольку универсалии локализованы в индивидуальных вещах. Найяики (НС 1.2.66) признают три возможных значения: индивидуальная вещь (вьякти), родовая форма (акрити) и универсалия (джати). Когда говорящий хочет выразить различие между постигаемой им вещью и другими вещами, то первичным значением слова становится индивидуальная вещь, а родовая форма и универсалия — производными. Когда же он постигает сходство (саманья) вещей, первичным значением становится универсалия, а индивидуальная вещь и форма — вторичными.

Кроме этого из наследия санскритской лингвофилософской традиции Дигнага принимает еще несколько важных положений:

1) положение грамматиста Катьяны, развитое Патанджали, о том, что для определения значения языковых знаков самое важное — это намерение говорящего;

2) идею грамматиста Катьяны об основании применения слов (правриттинимитта);

3) идею Бхартрихари о том, что шабда (слово, речь) передает иреже всего свою собственную форму; это положение имело важные последствия: отценив слово от его референта (артхи), Дигнага отмежевался от реалистической теории корреспонденции и открыл новый подход к языку как особой реальности, существующей исключительно по своим внутренним законам, позволяющим словам не иметь собственных значений (референтов) в экстралингвистической реальности, быть артха-щунья (см. ПСВ I.1.3d);

4) идею Бхартрихари о том, что слово не может передать все свойства объекта;

5) идею Бхартрихари об универсалии слов, в отличие от универсалий объектов;

6) идею индийских грамматистов о правиле неизменного сопутствия (анвая) определенного лингвистического элемента (это не обязательно слово, но и любая морфема) и определенного значения, с одной стороны, и о правиле исключения (вьятпрека): отсутствии значения, когда отсутствует слово, — с другой. Дигнага понимает анваю и вьятиреку как два способа, которыми язык передает намерение субъекта: когда субъект употребляет некое слово для передачи определенного значения и не употребляет это слово, если намерение передать его значение отсутствует.

Согласно Катеуре, разница между формулировкой Дигнаги и формулировкой грамматистов состоит в том, что Дигнага подразумевает перспективу говорящего, тогда как грамматисты — перспективу воспринимающего речь (Katsura 1979: 490).

Критика традиционной семантики обыденного языка и создание новой семантики — это две стороны единой стратегии Дигнаги. Однако в исследовании позиции Дигнаги эти подходы были выражены разными исследователями. Первый представлен Масааки Хаттори, второй — ученицей индийского философа Бимал Кришны Матилала и исследователем Бхартрихари Радхикой Херцбергер.

Хаттори подчеркивает, что Дигнага считал язык неспособным к прямой связи с реальным, т.е. к прямой денотации объекта восприятия, будь то конкретный предмет в его специфичности (вьякти, бхеда), или партикулярия (буддийский термин свалакшана), или род/универсалия/общее (буддийский термин саманьялакшана). В результате образовалась непреходимая граница между предметами восприятия и предметами логического вывода.

Согласно Херцбергер, Дигнага подходил к этому вопросу дифференцированно, допуская доступ некоторых форм языка к реальности. Воспользовавшись результатом анализа Бхартрихари в отношении статуса указательных местоимений⁴⁷, он вслед за грамматистом наделил указательные местоимения способностью к денотации конкретных вещей. Это отразилось еще и в том, что в его концепции исключению (апоха) подвергались только имена, но не указательные

⁴⁷ Действительно, в ВН I.123–124 Бхартрихари признает некое первоначальное сенсорное распознавание внешних объектов, которое не улавливает каких-либо их особенностей, но тем не менее схватывает их неспецифическим образом с помощью таких выражений, как «это» или «то».

местоимения (Herzberger 1986: 108), поэтому, по мнению Херцбергер, концепция апохи Дигнаги призвана обеспечить прямой доступ языка к индивидуальным вещам (вьякти), но не к свалакшанам (см.: Herzberger 1986: 109).

Разберем каждую из позиций подробнее.

Позиция Хаттори основана на тезисе, согласно которому Дигнага признавал радикальное (онтологическое) отличие двух категорий предметов познания: свалакшан (партикулярий) и саманьялакшан (общих характеристик) и, соответственно, инструментов их познания: непосредственного восприятия (иратьякша) и логического вывода (анумана) (см.: Hattori 1968: 12). По его толкованию, концепции апохи (исключения противоположного) Дигнаги, это метод указания на объект только через исключение других объектов. Например, слово «корова» просто означает, что его референтом является не-лошадь. Как таковое, слово не может обозначить ничего реального, будь то индивидуальная вещь (вьякти), или универсалия (джати), или любой другой объект. Познание объекта методом исключения есть не что иное, как логический вывод (см.: Hattori 1968: 12–13).

То, что Дигнага в своей критике обыденной речи тяготеет к позиции Вьяди, а Бхартрихари — к позиции Ваджапьяны, признают и Хаттори и Херцбергер. Однако Херцбергер идет глубже: она показывает, каким образом Бхартрихари приспособливает позицию Ваджапьяны к своему учению и как Дигнага реагирует на его концепцию через трактовку варттики Катьяны в пользу позиции Вьяди. Бхартрихари понимает «качество (гуна)» как две разновидности упиверсалий: упиверсалию слова (шабда-джати) и упиверсалию объекта (артха-джати), что позволяет ему переформулировать позицию Ваджапьяны следующим образом: первичное значение слова — это собственная упиверсалия слова, вторичное — упиверсалия вещи, которая ироекцируется на упиверсалию слова.

По мнению Херцбергер, в этом споре Дигнага защищает позицию Вьяди по нескольким пунктам: «(а) имена даются спацио-темпоральным индивидам на основе спацио-темпорального качества; (b) содержание имени не превышает содержания качества, принадлежащего индивиду, обозначаемому именем; (с) единое изображение имен предполагает единую основу ирименения; (d) имена имеют аналитическое и антопимическое содержание и, следовательно, на определенном уровне связаны с другими именами; (е) отношения квалификатора и квалифицируемого могут быть учтены и без постулирования идеального объекта» (Herzberger 1986: 112).

Мне представляется, что подход Дигнаги соединяет «логоцентрическую» точку зрения, связанную с крайним скептицизмом в отношении возможности естественного языка адекватно выражать реальность и поэтому допускающую его замену на выверенную и всецело контролируемую логическую структуру, с «лингвистическим подходом»: изучение глубинных лингвистических структур смыслообразования, при использовании механизмов которых можно осуществить критическую ревизию существующих языковых систем — как обыденной, так и философской, с целью *научить язык передавать свой денотат с наименьшими потерями в точности*. Если допустить, что в своей критике естественного языка Дигнага ориентировался на критерии Вьяди, то можно, думаю, предположить, что «очищенное мирское знание» (шубха-лаукика-джьяна), о котором говорит Васубандху, могло бы выражаться языком с помощью метода апохи.

В своих собственных исследованиях истоков философской школы вайшешика я показала, насколько важную роль в формировании мышления всех индийских философов играла грамматическая и лингвофилософская традиция Папини и его последователей Катьяяны, Патанджали и Бхартрихари (Лысенко 1998). Я подчеркнула, что генетическая связь основных подходов и методов грамматики и философии составляет одно из кардинальных отличий индийской культуры от европейской. Поскольку грамматика входила в «обязательную программу» брахманского образования, естественно предположить, что навыки грамматического анализа определенным образом формировали мышление индийских философов и в дальнейшем могли тем или иным способом «преломиться» в их собственных теоретических построениях. Это касается не только брахманистских философов, но и последователей других философских направлений — буддизма и джайнизма.

Кроме того, уникальной чертой индийской лингвофилософской традиции является изучение и обсуждение функций языка преимущественно в контексте устной речи, поэтому физическое произношение слова понимается не как письменная запись, а как вокализация: слово проявляется звуком голоса (гласной). Эта черта связана с огромной ролью устной трансляции «священных текстов», прежде всего Вед, в определенной вокальной форме (Лысенко 1998). Хотя в буддизме письменная запись текстов не подвергалась такому культурному остракизму⁴⁸, как в брахманизме, буддийские канонические тексты первых двух «корзин» несут на себе отпечаток их устного бытования (постоянные повторы, выражение одной и той же мысли разными синонимами и т.д.).

В связи с этими соображениями мне близка общая позиция Радхики Херцбергер, выраженная в ее книге:

«Мой тезис состоит в том, что логическая теория в Индии была продуктом озабоченности языком. Я утверждаю, что индийская логика имела своим источником пересечение течений между грамматиком Бхартрихари и буддийским философом Дигнагой, которые занимали противоположные позиции по отношению к афоризму об именах, возглашенному многими веками раньше Катьяной» (Herzberger 1986: xvii).

Херцбергер основывает свою гипотезу на анализе 5-й варттики Катьяны к Панини-сутре 5.1.119, посвященной семантике суффиксов *-tva* и *-ta*, добавляемых к словам для образования абстрактных имен: *tasya bhavas tvatalau*. «Суффиксы *tva* и *ta* (*ta*) [применяются после любого слова, имеющего следующий смысл:] то [существо, вещь, взятые в качестве именной основы, имеющей смысл генетива], является таковым (имеет то качество)» (пер. Рену). Вот варттика в моем переводе с санскрита:

«[Причиной для использования имени является] то качество, в результате присутствия которого имя прилагается к вещи. [Добавлению к именным суффиксам] *tva* или *ta* [учат] в случае обозначения этого качества»⁴⁹.

⁴⁸ Запись «священного текста» считалась профанацией, ее сравнивали с деньгами, которые находятся в кармане другого человека; брахманы хвастались своим неумением писать и т.н.

⁴⁹ *Yasya guṇasya bhāvād dravye śabdāniveśas tadabhidhane tvatalau*. Перевод Хэйеса: «Суффиксы *-tva* и *-ta* используются для обозначения характеристики, в зависимости от присутствия которой в объекте данное слово применяется к нему» (Hayes 1988: 49).

Варттика Катъяяны сыграла важную роль в истории санскритской лингвофилософии. Согласно комментарию грамматиста II в. до н.э. Патанджали, «абстрактные суффиксы употребляются при условии реального существования качества в вещи, а не просто из-за желания говорящего обозначить эту [вещь] так или иначе, как в случае употребления слова „Девадатта“ в отношении определенного индивида»⁵⁰. Значит, употребление абстрактных суффиксов не может основываться только на субъективных намерениях говорящего, оно должно иметь и объективные основания, т.е. соответствовать реальности, отсюда ударение на bhāva, которое принимает на себя дифференцирующие функции.

Б.К. Матилал представляет секвенцию Катъяяны в виде логической формулы: «Если Y — это качество субстанции A и если, ввиду того что A обладает Y, к A применяется слово X, то слово X-тва, X-ность (т.е. слово с абстрактными суффиксами. — В.Л.) обозначает качество Y» (Matilal 1971: 101).

Иными словами, если Y является «основанием/причиной/признаком применения» (иравритти-нимитта) при употреблении слова X по отношению к объекту A, то значением слова X-тва, т.е. его артхой, является качество Y. Человека называют отцом, поскольку у него есть сын, и сыном, поскольку у него есть отец. Стало быть, у сына есть качество обладания отцом, а у отца — качество обладания сыном. Иначе говоря, слово «отец» (питр) применяется к отцу ввиду ирисутствия в нем качества обладания сыном, а слово «сын» (путра) — к сыну ввиду наличия у него качества обладать отцом; соответственно, существительное с абстрактным суффиксом «отцовость» (питр-тва), выражающее факт наличия отца, будет качеством сына, а «сыновость» (нутра-тва) — качеством отца (пример комментатора Патанджали Катъяны).

Абстрактные суффиксы и в индийской, и в европейской мысли обычно ассоциируются с абстрактными свойствами, универсалиями, например «коровность», «горшковость» и т.п. Катъяяна же трактует эти суффиксы как гуны (свойства) индивида. Очевидно, что под гуной он имеет в виду свойство в самом широком смысле слова как предикат, который может включать в себя и родовые и индивидуальные характеристики, движение, число и пр. Все последующие комментаторы указывают на то, что гуна понимается именно в широком смысле, в том числе и в смысле универсалии. В семантическом плане дравья является значением слова, гуна же «основанием применения» (иравритти-нимитта); в логическом: дравья — специфическое (субъект), гуна — спецификация. Мы вспомним эти положения, когда будем анализировать ПСВ I.1.3d — отрывок, в котором Дигнага демонстрирует знание того, как в санскритской лингвофилософии трактуется правило Катъяяны.

Интересный материал к размышлению о возможном влиянии на буддистскую концепцию языка лингвоцентрического подхода к познанию в санскритской лингвофилософской традиции дает дискуссия в «Махабхашье» (Мбх) Патанджали по поводу той же, 5-й варттики Катъяяны. В самом ее начале гуна трактуется в узком смысле чувственного качества. «Что есть дравья и что есть гуна?» — вопрошает ученик. «Гуна — это звук, осязательность, цвет, вкус и запах; то же, что отлично от них, — это дравья» (Мбх II : 336 14).

⁵⁰ tasmin guṇe vaktavye pratyayena bhavitavyam. na cābhiprayadīnaḥ bhāvad dravye devadattaśadbho vartate (Мбх II: 366).

Под качеством понимается традиционная группа пяти чувственных качеств, соответствующих органам восприятия. Дравья же интерпретируется чисто негативно — как то, что *не есть* качество. Однако в такой трактовке дравьей может быть все что угодно, например акрити (родовая форма) или движение. Совершенно очевидно, что такое определение не может считаться удовлетворительным, поэтому Патанджали в дальнейшем пытается его конкретизировать.

«Отличается ли дравья от звука и тому подобных качеств или не отличается?» — вопрошает ученик⁵¹. «Тот, кто применяет слова в отношении дравьи на основании присутствия в ней гуны (качества), тем самым дает понять, что дравья отлична от звука и т.п. Но, [с другой стороны], дравья не отличается от звука и т.п., поскольку она не воспринимается как отличная [от них]» (Там же).

Иными словами, обозначив дравью на основании ее гун-свойств, язык превращает субстанцию и качество в разные вещи. Но дравья, по Патанджали, никогда не воспринимается отдельно от качеств. Таким образом, выделяются два возможных подхода к дравье: с точки зрения языка и с точки зрения чувственного восприятия. Язык конструирует дравью и гуну как разные сущности. Если мы хотим определить, что такое та или иная вещь, мы называем ее характеристики/свойства/качества (гуна), но не саму эту вещь (ср.: индивид А называется именем Х ввиду присутствия у него качества У). Тем самым язык обращается с вещью как с чем-то отличным от ее качеств, именем которых ее называет. Так и возникает идея субстанции как отличной от чувственных качеств: цвета, вкуса и т.п. Язык создает реальность — эта по духу вполне буддийская мысль содержится и в выводах Патанджали.

Но есть и другой подход — с точки зрения восприятия. С чисто сенсуалистической позиции субстанция не отличается от качеств, поскольку никогда не воспринимается отдельно от них. Это тоже аргумент в духе анатмавады — буддийской концепции, которую можно трактовать как отрицание неизменной субстанции в роли носителя качеств. Развитие этой идеи можно найти в критике Дигнаги в адрес концепции субстанции в вайшешике и мимансе⁵².

Идея конструирования языком реальности вытекает из некоторых положений индийских грамматистов и до Бхартрихари, однако именно Бхартрихари сформулировал и развил ее как основу своей философской системы. Бхартрихари затронул и тему непосредственного восприятия. У него встречается выражение *avikalpa jñāna* (неартикулированное, неконструированное познание), на которое обратил внимание итальянский исследователь Венчеицо Верджиани. В толковании последнего речь идет о «пороговом восприятии» (*liminal perception*), соответствующем «тому изначальному психическому состоянию, которое существует в каждом живом существе и состоит из осознания себя как отличного от окружения, но в то же время неизбежно отражает признание окружающего мира в его пространственном и временном измерении. Поскольку внимание расфокусировано или, наоборот, поглощено чем-то конкретным, ум не превращает чувственные данные в полноценные восприятия, хотя упорядочивает их в связанную, упорядоченную картину внешнего мира, до некоторой степени извлекаемую через воспоминание и вербализуемую» (Vergiani 2012: 347).

⁵¹ В дискуссиях, описанных в Мбх, участвуют главный учитель, начинающий учитель и ученик.

⁵² См. здесь ИФР к НСВ I.04.21. Рубрика А.

Объясняя расхождение этой мысли с основной доктриной Бхартрихари о тождестве первоосновы мпра (Брахмана) изначальному слову (шабда), Верджиани пишет: «...я считаю, что, независимо от метафизических взглядов Бхартрихари, его идеи о сознании и его связи с пороговым восприятием являются одним из примеров его поразительной способности основывать свою эпистемологию на пропизательном наблюдении за когнитивными процессами, а именно за внутренней стороной человеческого опыта» (Там же). Однако даже пороговое восприятие, как показывает Верджиани, Бхартрихари связывает с языком, но в его потенциальной форме, и тем самым сохраняет свой тезис о пропизанности всего нашего опыта словом.

Эта мысль Бхартрихари, как мне представляется, перекликается с идеей «природного конструирования» (свабхавика-викальпа) школы сарвастивада или вайбхашика, которую мы рассмотрим далее. Здесь же я отмечу, что Дигнага вряд ли мог поддержать Бхартрихари в этом отношении, зато это сделал Дхармакирти, признавая потенцию к словесному, коинцентуальному мышлению даже у младенцев и глухих⁵³.

Источником многих идей и интуиций Дигнаги был Васубандху, в фигуре которого преломились два важнейших вектора дигнаговского философского пути: вектора абхидхармы и вектора йогачары. Приглядимся внимательнее к вектору абхидхармы.

§ 3. Дигнага и абхидхарма: преемственность и разрывы

У Дигнаги были особые отношения и с собственной буддийской традицией — прежде всего с традицией абхидхармы (речь идет о школах абхидхармы, которые создавали свои тексты на санскрите, — вайбхашике и саутрапнике, а не на языке пали, как, например, тхеравада). Поэтому большое значение для понимания его позиции имеет исследование его абхидхармистских корней. Он и сам часто ссылается на абхидхарму, но, даже когда не ссылается прямо, все равно абхидхарма и абхидхармистский анализ образуют важный сегмент «фоновое знание» (наряду с лингвофилософской традицией), от которого Дигнага отталкивается при создании своей концепции.

Абхидхармистский анализ — сложнейшая интеллектуальная процедура, которая позволяет понять любое событие сознания как результат действия определенного набора каузальных факторов — дхарм (дхарма — букв. «качество, свойство»), образующих сложную многоуровневую систему, которая приписывается за основу той или иной буддийской школой или мыслителем. Эта система пользуется своей специальной номенклатурой, включающей, во-первых, термины для дхарм — реалий, или реальносущих (дравьясат) элементов, образующих дискретные единицы опыта, своего рода мипи-события, мипи-состояния, мипи-свойства, и их определения; во-вторых, это система классификационных метатерминов, не имеющих статуса реалий (дравья) и принадлежащих к категории чистых обозна-

⁵³ См.: Дхармакирти «Ньяя-бинду» с комментарием Дхармоттары «Тика» (перевод на русский язык). Глава 1. Восприятие, кар. 5 с комментарием (Лысенко 2011: 143–144).

чепий, существующих только конвенционально (ираджпяптисат). У каждой школы были свои взгляды на то, какие термипы передают дхармы-реалии, а какие — только дхармы — языковые конвенции. Каталоги дхарм могли включать разное количество как самих дхарм, так и классификационных рубрик, не относящихся к дхармам.

Овладение абхидхармистским анализом предполагает ряд умений и навыков: 1) освоение классификаций дхарм, выработанных разными школами абхидхармы; 2) фиксацию состояний сознания осознающим ипдивндом в каждый отдельный момепт времени как определенный «квалификационный» набор дхарм и кластеров дхарм для данного психического состояния; 3) знание иправил комбинаторики, сочетаемости и несочетаемости дхарм по разным рубрикам с целью выработки динамической модели, наиболее адекватной для духовного ирогресса каждого отдельного ипдивнда. Дипамика движения к высшей для буддиста цели — нпрванс — зависит от прсобладания «искусных» (кушала) или «нейтральных» дхарм над «неискусными» (акушала), дестабилизирующими или, напротив, тормозящими психику.

Абхидхармистский анализ связан в своем анамнезе с медитативной практикой, известной как смрити (ирипомипание, осознание, памятование), которая была призвана развивать в адептах буддизма осознанность поведения и мышления не только во время медитации, но и в каждый отдельный момепт даже обычного опыта. Собственно, это была попытка выработать форму иптенсивного ип-троспективного отчета о переживаемой индивндом ежемгновенно меняющейся реальности, данной его сознанию. Не случайно абхидхарму называют «метафизикой ироцесса», но к этому надо добавить, что ироцесс поимается дискретно, а не коптинуально. В текстах абхидхармы мы найдем много терминов, которые помогают фикспровать оптологический статус дхарм, отличить иросто присутствующие дхармы от действующих, оперирующих, выполняющих свою фуикцию (иравритти, вритти и т.п.), а среди последних выделить разные степени интенсивности выполнения соответствующей функции.

На языке абхидхармы основные категории познавательного ироцесса, которые подвергаются абхидхармистскому анализу, это читта-чайтта, сознание и мептальные явления. Сознание (читта) в своей функции распознавания объекта (внджпяна) имеет шесть модальностей: пять сенсорных, или чувственных, распознаваний (ипдрия-виджияна) — зрительное, слуховое, вкусовое, обопятельное и осязательное, и одно мептальное (мановнджпяна). Списки ментальных явлений (чайтта, четасика, чайтасика), соировождающих сознание, тоже варьпруют от школы к школе и классифицпруются по разным рубрикам. Практически это разветвленное древо классификаций, каждая ветка которого имеет свои ответвления, те — свои, и так до листьев — коикретных дхарм. Учитывая дипамический процессуальный характер буддийской карты сознания, дхармы можно сравнить со вснышками нейтронов, связанных древовндными структурами.

Сарвастивада/вайбхашика и дарштантика/саутрантика

Для поимания содержания сочипепий Дигнаги необходимо иредставлять, хотя бы в самых общих чертах, разницу между двумя главными реалистическими

школами санскритской абхидхармы, известными более всего как вайбхашика и саутрантика. Мы здесь не можем углубляться в историю их становления и развития, которая чрезвычайно сложна и полна лакун, поэтому ограничимся констатацией более-менее установленного факта: предшественником вайбхашики была школа сарвастивада, а саутрантики — дарштаптика. Обозначения «вайбхашика» и «саутрантика» фактически отсылают к авторитетным источникам каждой из школ. Вайбхашики — это те, кто опирается на «Вибхашу», или «Махавибхашу», пространный комментарий к одному из трактатов («Джнянапрастхана») третьей части санскритского канона — «Абхидхарма-питаке». Саутрантики же претендуют на то, что их учение восходит к самим Сутрам, «слову Будды», содержащемуся во второй части санскритского канона — «Сутра-питаке». Эти школы разделились в своем понимании природы дхарм и процессуальности опыта. Однако обе считали, что дхармы «специализированные», каждая имеет свою природу (свабхава) и свой способ функционирования (вритти).

Исходное название «сарвастивада» — «учение о том, что все существует» — отражает суть концепции этой школы. Слова «все существует (sarva-asti)» означают, что дхармы всех трех времен — прошлого, настоящего и будущего — реально существуют. Чтобы не получилось, что вследствие этого дхармы могут считаться вечными, что было бы в логике буддистов уступкой «эссенциализму» и «этернализму» (сасватавада), с которыми буддисты отождествляли брахманистскую концепцию вечного Атмана (самости, души, неизменного Я), сарвастивадиты дифференцировали дхармы настоящего от дхарм прошлого и будущего, приписывая им способность к активности (каритра).

Название «дарштаптика» часто трактуется как метод, состоящий в ириведении наглядных примеров (дриштапта) вместо логических аргументов (возможно, что это просто обидное прозвище, намекающее на слабость теоретического мышления, см.: Сох 1992: 49–50, прим. 86). Саутрантики отрицают реальное существование дхарм как прошлого, так и будущего. С их точки зрения, то, что наделено активностью (каритра), то и существует, поэтому реальны (дравья) только дхармы настоящего. Сразу должна заметить, что относительно саутрантики нет полной ясности, была ли это отдельная школа (некоторые исследователи оспаривают это) или саутрантиками называют авторов, которые просто ссылаются на Сутры.

Обе школы признают деление дхарм на чйта-чайтта, сознание и ментальные явления. Под сознанием имеются в виду шесть виджнян, или распознаваний — пять чувственных (индрия-виджняна) и одно ментальное (мановиджняна). Списки чйта — ментальных явлений варьируют от школы к школе. В вайбхашике они разделены на множество видов и подвидов, в саутрантике их лишь несколько.

Ментальные явления (чайтта) классифицируются в вайбхашике на четыре основные группы, внутри каждой из них выделяются разные подгруппы: *дхармы общего действия*, сопровождающие все типы сознания (шесть виджнян): спарша (физический контакт, соприкосновение), ведана (ощущение — приятное, неприятное или нейтральное), самджня (вербальное распознавание), четана (намерение, воля), самадхи (концентрация), манаскара (внимание), чханда (желание), праджня (понимание), смрити (ирипоминание, осознанность), адхимокша (решимость); *дхармы специфического действия*, которые могут быть благоириятными

для освобождения от сансары, или *искусными* (кушала дхарма): витарка (акт мысли), вичара (исследование), а также неблагоприятными, или *неискусными*: каукритья (сожаление), мнддха (сопливость). И далее выделяются 8 специальных неискусных дхарм, которые сопровождают все неискусные состояния читты, и 14 неискусных дхарм, сопровождающих определенные неискусные состояния читты. Затем 10 специальных искусных дхарм, сопровождающих все искусные состояния читты и т.д.

Само распознающее сознание (читта, виджняна) по его прагматическому статусу делится на три типа: искусное, т.е. ведущее к нирване, неискусное, т.е. ведущее к укоренению в сансаре, и нейтральное. В этих списках дхарма выступает не как субстанция, частица и т.п., а как качественно определенное мгновенное событие.

Основной вопрос, разделивший сарвастиваду/вайбхашику и даршантику/саутрантику, касается копкретной реализации буддийской доктрины непостоянства, изменчивости (апитьята) всех явлений, которая ириняла в абхидхарме форму коицеиции мгновенности (кшапикавада). Это чрезвычайно усложненная схоластическая коицеиция, иногда доходящая до абсурда в своих определениях мгновений и попытках дать точный перечень их содержания. Например, в абхидхармистских текстах обсуждается вопрос, что именно маркирует кшану-мгновение — возникновение или исчезновение/разрушение дхарм. Некоторые абхидхармики делили кшапу на три события: возникновение–иребывание–исчезновение; некоторые на четыре: возникновение–иребывание–деградация–разрушение; некоторые сводили к одному событию: возникновению или разрушению. Мы не можем здесь входить в детали этих дискуссий, отметим только, что кшапикавада бросала вызов прищипу каузальной связи явлений. Как передать эту связь, если моменты дхарм-событий абсолютно дискретны?

Дхармические процессы разбивались на серии. Например, если человек воспринимает горшок, то выделяются две серии: серия сознания и серия ментальных явлений, или читта-чайтта восприятия горшка (к которым в буддизме сводится индивнд), плюс серия моментов самого горшка. Сарвастивадины считают, что момент читта синхронен моменту чайтта и моменту горшка, тогда как саутрантики придерживаются идеи последовательного, линейного возникновения объекта, читты и чайтта.

Однако чтобы отразить каузальную связь внутри серии, слово «возникает», строго говоря, не подходит, поскольку оно не передает того простого факта, что в серии моментов горшка не может возникнуть момент серии другого объекта. В каждый момент определенной однородной серии «возобновляется» содержание предыдущего момента, но, ввиду того что момент этот уже «другой», его содержание, хоть оно и идентично содержанию предыдущего момента, становится нумерически отдельным событием. Чтобы передать эту нумерическую специфичность каждого момента, я буду использовать термин «рекуррентный»⁵⁴. Он был введен Александром Моисеевичем Пятигорским, одним из самых глубоких знатоков абхидхармического анализа.

⁵⁴ Слово «рекуррентный» означает «возвращающийся», «периодически повторяющийся», «новаторно возникающий».

В сарвастиваде/вайбхашике все чййтта, ирпуроченные к моменту определенной чйттй, рекуррпруют одновременно с ней⁵⁵. В буддийских терминах симультанная модель называется сахабху-хету, или одновременная каузация. В саутрантике же действует линейная каузация: сначала рекуррпрует момент объекта, затем момепт чувственного постижения (индриия-виджпьяна) и только после этого момент мептальной концептуальной фиксации (мановиджпьяна). Как это делепие реализовалось в объяснении когнитивных событий?

В сарвастиваде (вайбхашике) тезис существования дхарм в трех временах позволяет реализовать принцип иптенциональности познания, т.е. ирисутствия объекта в любой момепт познания, касается ли он ирошлого, настоящего или будущего, ибо познание должно быть всегда направленным на свой объект. В терминах кшапикавады момент познания всегда совпадает с момептом объекта. Именно из ирисутствия или отсутствия объекта в момепт познания можно сделать вывод о реализации объектом его функции «причины», поскольку момепт восприятия в приппипе должен возпикать лишь в отношении ирисутствующего в тот же самый момепт объекта; тем самым соблюдается общеиндийский приппип положительного и отрицательного сопутствия: есть объект А, есть восприятие, нет А, нет восприятия.

Саутраптика справляется с проблемой иптенциональности по-своему, вводя попятие акары, или образа — мептального слепка внешнего объекта, на который неизменно направлено сознание, и донуская симультанность некоторых когнитивных явлений, например сенсорного распознавания и его осознания.

Каждая из школ вндеа изьяны в концеиции школы-соперника. Саутрантики упрекали вайбхашиков в том, что иричипа и следствие не могут появляться одновременно, поскольку в этом случае невозможно установить, что из них является иричипой, а что следствием. Вайбхашики же упрекали саутраптиков в том, что если иричипа (объект) возпикает раньше следствия (познания), то познание, возникающее в следующий момент, остается без своего объекта, поскольку рекуррпрует в тот момент, когда момент серии объекта уже прошел⁵⁶.

Самым полным и обшпрным источником, содержащим дискуссии о статусе дхарм между экспертами абхидхармического анализа, является уже упомянутая «Вибхаша» («Комментарий»), или «Махавибхаша» («Великий Комментарий»), составленная на санскрите, но дошедшая до нас только в переводе на китайский язык. В связи с последним я буду ссылаться на книги и статьи профессора Дхаммаджоти, исследующего абхидхармистские тексты на всех языках, на которых они создавались и на которые переводились. Среди них пали, санскрит, китайский и тибетский⁵⁷. Судя по исследованиям этого ученого, ранние дискуссии абхидхармиков имели место не столько между «школами», сколько между ипдивидуальными мыслителями. Среди них были такие, которые могли ирндерживаться позиций разных школ по разным вопросам, а могли быть и «твердые» последователи одной школы, например такие, как вайбхашик Сангхабхадра, критик

⁵⁵ Об абхидхармистских классификациях событий сознания см. (Piatigorsky 1986; Gethin 1998; Dhammajoti 2007; Cox 1995).

⁵⁶ Абхидхармистские дискуссии о познании без объекта см. в статье (Cox 1988).

⁵⁷ Dhammajoti 2007: 2009.

знаменитого компенднума Васубандху «Абхидхармакоша-бхашья» (АКБ), и саутраптика Шрилата, дискуссии между которыми посвящена статья Дхаммаджоти (Dhammajoti 2012).

В отличие от вайбхашиков и саутраптиков, последователи йогачары (или виджнянавады) говорят, что познание рекуррирует в каждый отдельный момент одновременно с ментальным образом, или аспектом (акара), объекта, который оно само и порождает. Принимая доктрины абхидхармы лишь как «относительную истину», йогачары утверждают, что с точки зрения «высшей истины» дхармы лишены собственной ирприроды (свабхава) и способа деятельности (нпрвьяпара). Именно эту позицию и пытается защитить Дигнага в своем мипи-трактате «Аламбана-парикша-вритти» (АПВ).

Обратимся к истории развития в абхидхарме эпистемологической проблематики и соответствующей терминологии.

В никаях («собраниях»), второй части трехчастного буддийского канона Типитака (на пали, или Трипитака на санскрите), уже содержится идея, что возникновение познания должно быть обеспечено тремя аксиоматическими каузальными факторами: чувственной или ментальной способностью (индрия), соответствующим ей предметом (или доменом объектов — вишая, гочара) и познающим сознанием (читта) в форме виджняны — той или иной способности распознавания (через внешние рецепторы, чувственные способности либо через внутренний орган, или манас).

Когда абхидхармики стали обсуждать эти положения никай с точки зрения доктрины мгновенности (кшаникавада), то столкнулись с проблемой: как связаны чайдта (ментальные явления), если рассматривать их, с одной стороны, как условия возникновения акта познания, и, с другой стороны, как сам акт познания? Логично предположить, что условия должны уже присутствовать, чтобы акт познания состоялся. Если считать точкой отсчета тезис никай о том, что виджняна не возникнет ни в отсутствии объекта, ни в отсутствии чувственной способности, то сарвастивада нашла решение этой проблемы, допустив (а) существование дхарм всех трех категорий («внутренних» и «внешних») во всех трех временах, т.е. ирошлом, настоящем и будущем, но при этом (б) их активизацию (карнтра) только в настоящем.

Как это работает? Все три категории каузальных факторов познавательного процесса (объект, индрия, распознающее сознание) существуют в каждый момент опыта, но активизируются («искрят», «зажигаются») именно в момент актуального познания. Читта-сознание рекуррирует (т.е. активизируется) со своими чайдтами — ментальными явлениями. Это принцип совместной каузации — сахабху-хету: читта и чайдта суть одновременные соучаствующие друг в друге мгновенные события. Таким образом, иричипа и следствие действуют одновременно, что не мешает им сохранять свои функции иричипы и следствия. Я называю это симультанной нелинейной, или синхронистской, каузальной моделью.

В любом эпизоде познания сознание (читта) сопровождается разными категориями ментальных явлений, но прежде всего факторами общего действия (махабхумика), которые могут быть искусными (кушала), неискусными (акушала) или нейтральными с точки зрения их способности иривести к нпрвану. Для ил-

люстрации ириведу их список в школе сарвастивада: спарша (контакт ипдрии и объекта), ведана (ощущение — ириятное, неприятное, нейтральное), самджпя (концентуализация), четана (намерение, воля), самадхи (коицентрация), манаскара (внимание), чханда (желание), ирадджпя (понимание), смрити (удержание в памяти), адхимокша (решимость), а также факторами специального действия — витарка (объяснение: поиск и выбор объекта), вичара (объяснение: обследование выбранного объекта).

Всего в этой школе 10 дхарм общего действия (праджпя, смрити и т.п.). Нас же будут иптересовать дхармы специального действия — витарка и вичара, которые, как считается, содействуют другим дхармам. Возникает проблема: как определить и разграничить их влияние, какие дхармы могут содействовать друг другу, а какие нет? В ответ на этот воирос абхидхармики выдвигают множество дополнительных критерисв, которые вводятся в каждом копкретном случае (ad hoc). Все эти факторы, действующие одновременно, составляют в сарвастиваде, или вайбхашике, отдельно взятый мгновенный когнитивный эпизод.

Обращает на себя внимание то, что познание понимается вайбхашиками не только как физиологический и когнитивный процесс, но одновременно и как эмоциональный, волютивный, волитивный опыт, имеющий оиределенное сотериологическое измерение. Фактически, это первая в истории психологии общая теория психических ироцессов или первый по-настоящему комплексный подход к человеческой психике, который явился побочным результатом сотериологической практики.

Абхидхармистская «физиология» восприятия

Буддийская эпистемологическая традиция опиралась на определенное понимание природы и функций чувственных способностей и их органов-рецепторов, основы которого изложены в абхидхармистских текстах, и прежде всего в АКБ Васубандху. Это фрагмент разветвленной и внутри себя скоординированной системы классификаций, позволяющих по-буддийски «грамотно» анализировать любой индивидуальный опыт. Однако анализ этот не иредставлял собой цель: познай самого себя! Не знания ради он предпринимался, а ради достижения высшей практической религиозной цели буддизма — иреобразования ипдивнда через просветление (бодхи). Фактически, это сценарий очищения сознания от «омрачений» (клеша) и «ирепятствий» (пиварана, аварана) путем пропускания любого эпизода оныта через «сито» ряда классификаций: (1) пяти скандх («совокупностей»): телесно-материальное (рупа), ощущение (ведана), идеация, коинцептуализация (санджпя), формирующие факторы (санскара), сенсорные и метталльные распознавания (виджпяна); (2) двенадцати аятан («баз», «сфер»): пять внешних объектов: цвета и формы, звуки, запахи, вкусы, у манаса (внутреннего органа) — внутренние ощущения), скоррелированных с пятью чувственными способностями (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) и манасом; (3) 18 дхату («элементов»): 6 объектов, 6 органов чувств и манас, 6 распознающих сознаний (виджняна: распознавание цвета и формы, распознавание слуха, распознавание запаха, распознавание вкуса, распознавание тактильного ощущения, распознавание внутренних состояний: эмоций и мыслей), если упомянуть самые важные из них.

Каждая из чувственных способностей (индрий) имеет свое место (ашрая) в органах тела (их тоже называют индриями): зрение — в глазах, слух — в ушах, обоняние — в носу, вкус — в языке, осязание — в коже, манас — в «сердце». Однако обозначение «глаза», «уши» и т.п. — это скорее метафоры, которыми пользуются в обыденной речи, а не понятия и термины буддийского анализа.

Пррода самих этих чувственных способностей описывается абхндхармнками предельно натуралистически и материалистически как некая тончайшая прозрачная и невоспринимаемая материя (рупа-прапада), состоящая из атомов четырех великих элементов (махабхута): земля, огонь, вода и ветер. Элементы мы познаем не сами по себе как онтологические сущности или субстанции, об их существовании мы узнаем только из переживания их свойств: твердости (для земли), жара (для огня), влажности (для воды) и движения (для ветра). Способности-индрии сконцентрированы в атомах, пребывающих в какой-то части соответствующих анатомических органов. Индрия зрения представлена атомами на поверхности зрачка, которые располагаются там в форме цветка тмина, покрытого полупрозрачной пленкой, удерживающей их от расползания; слух — группой атомов, имеющих форму листа березы и расположенных вдоль ушной раковины; атомы обоняния находятся в ноздрях; атомы вкуса расположены на верхней поверхности языка и имеют форму полумесяца⁵⁸; атомы, в которых сконцентрирована способность осязания, покрывают все тело (АКБ 1.43cd). Но не следует думать, что существуют специализированные атомы для каждой из индрий и их объектов. В предельно малое атомное соединение (дравья-параману) входят атомы всех четырех элементов, но в разных пропорциях, поэтому специализация по элементам определяется преобладающим типом атомов⁵⁹.

Для буддистов здесь важно то, что индрии благодаря своей атомистической прроде невоспринимаемы и это влечет за собой невозможность убедиться в их существовании прямым наблюдением. Их присутствие можно вывести лишь из косвенных признаков. Например, доказать существование глаза как органа зрения можно с помощью глазных капель или мазей, применение которых эффективно для лечения глазных болезней.

Каким образом происходит сенсорное восприятие, или каков механизм ощущений? Для буддистов в их полемике с брахманстами главной проблемой являлась следующая: «достигают» ли органы чувств свои объекты или «не достигают», т.е. контактируют с ними или не контактируют? Буддисты признают контакт только для обоняния, вкуса и осязания, считая зрение и слух «не достигающими» свои объекты. Аргументы против признания контакта в качестве причины зрения: мы не видим собственных ресниц, хотя они и в контакте с глазами, мы не видим глазную мазь, нанесенную на орган зрения. Штайнкелльнер подчеркивает, что отрицание контакта не основано на фактах, а носит догматический характер. Причину этого он усматривает в признании буддистами сверхчувственных йогических способностей: «небесного ока» (*divyacarṣhuḥ*) и божественного слуха

⁵⁸ В тексте содержится любопытная «физиологическая» деталь — в средней части языка имеется место, равное по величине кончику волоса, которое не покрыто атомами.

⁵⁹ Об особенностях буддийского атомизма на фоне атомизма вайшешики и греческих атомистических теорий см. (Лысенко 2015).

(divyaśrotra): «Такие способности были бы невозможны, если бы требовался физический контакт» (Steinkellner 2012: 361).

Как же происходит процесс зрительного и слухового восприятия? Не вдаваясь в подробные объяснения, которые бы заняли не одну страницу, сформулирую лишь выводы: зрение воспринимает свой объект благодаря свету (если объект слишком близко к глазу, то свету нет места между ними; если объект далеко, то свет его не достигает); ухо слышит благодаря акаше — переносчику звука. Другие органы «достигают» свои объекты, но при самом контакте атомы органа и атомы объекта не соприкасаются, поскольку атомы не имеют частей, которыми могут соприкасаться, они просто занимают смежные точки пространства, между которыми нет интервалов (нираитара). Поскольку атомы обладают сопротивляемостью (сапратигхата) и имеют тенденцию отталкиваться друг от друга, их рядоположность объясняется связующей ролью элемента востер. Грубые материальные объекты, а также индрии, состоящие из атомов, тоже обладают сопротивляемостью. По отношению к их контакту возникают те же проблемы, исключая возможность физического соприкосновения. Буддисты утверждают, что «контакт» индрий и объектов — это тоже метафора, потому что ни объект не воздействует на орган, ни орган на объект: они «соучаствуют» друг в друге, каждый имеет «долевое» (сабхага) участие в другом. На языке абхидхармистского анализа бхага означает либо взаимные услуги, которые органы чувств, их объекты и их соответствующие распознавания оказывают друг другу в качестве опоры сознания, объектов сознания, самого распознающего сознания, удерживающего себя на соответствующем органе. Либо бхага — это обладание функцией, например: функция органа зрения — видеть и т.д., функция объекта (вишая или аламбана) — быть предметом распознавания, быть видимым, слышимым и т.д.; функция распознающего сознания — быть распознающим, дифференцирующим. Наделенные этим дхармы суть сабхага — они гомогенны, т.е. порождают однородный результат, а подобные им в следующий момент — татсабхага. Если предельно упростить это объяснение, речь идет о том, что всякий раз (в каждый момент процесса) при наличии этих трех факторов имеет место ситуация чувственного восприятия.

Поскольку и Васубандху и Дигнага реагируют на проблему «контакта» и критикуют брахманистских мыслителей за их взгляды⁶⁰, мы подробнее остановимся на концепциях тех и других в ИФР к соответствующим фрагментам «Вадавандхи», «Аламбана-парикши» и «Прамана-самучая-вритти»⁶¹. А сейчас перейдем к эпистемологическим взглядам абхидхармиков.

Конструирование объекта познания (викальпа) в абхидхарме

Абхидхармники активно обсуждали вопрос, насколько познание точно передает (отражает) и насколько конструирует, воображает, концептуализирует свои

⁶⁰ Самый подробный и исчерпывающий анализ проблемы «контакта» разных факторов познавательного процесса в разных школах индийской философии содержится в работах Карин Прайзенданц (Preisendanz 1989; 1994).

⁶¹ Разбор концепций, обозначенных как нраньякарита и анраньякарита («достигающих» и «недостигающих»), см. в ИФР к поэмике с ньяей, но новоду ПС I.3.17. рубрика Са.

объекты. Сарвастивада выделяет три разновидности конструирования (викальпа). Первый — это свабхава-викальпа («прпродное», «естественное» конструирование), которая ассоциируется с двумя важными операциями, витарка и вичара (более точный перевод этих терминов зависит от коицеиций, которые будут разбираться далее); второй — анусмарана-викальпа, конструирование различия на основе припоминания (смрити); третий — абхинирупана-викальпа (конструирование различия на дискурсивном уровне). Эта форма связывается с идентификацией объекта в перцептивном суждении, например «это горшок» или «это корова», и в логическом выводе, а также с формированием дришти (взглядов, мнений), т.е. интерпретаций того или иного явления.

Несмотря на то что, как считают сарвастивадины, в пяти сенсорных распознаваниях присутствует базовая форма викальпы — свабхава-викальпа, они названы «неконструирующими» — авикальпака, поскольку в них не функционируют две другие формы (это объясняется в тексте АКБ, см. далее). Относительно же шестого, ментального распознавания сарвастивадины считают, что в нем реализуются все три вида викальпы, за исключением состояний дхьянической медитации, когда не функционирует абхинирупана. Способность к дифференциации, свойственная ментальному распознаванию, объясняется тем, что, в отличие от чувственных распознаваний, схватывающих только сингулярный, синхронно присутствующий объект, т.е. объект настоящего времени, манас может иметь дело с объектами, пребывающими во всех трех временах — не только в настоящем, но и прошлом, и будущем.

Основную проблему в свете темы моего исследования непосредственного восприятия представляет первый вид викальпы — свабхава-викальпа, которая, согласно сарвастивадинам, присуща познанию по самой его природе (свабхава). Не случайно абхидхармистскую теорию сознания часто называют натуралистической. Может ли чувственное познание быть непосредственным, если реализуется через витарку и вичару — две операции, которые, по определению, осуществляются манасом, т.е. являются ментальными? Абхидхармники определяют витарку и вичару как маноджалпа (букв. «бормотание ума», «ментальное бормотание») — «внутреннюю речь». Значит ли, что они считали чувственное познание хоть и минимально, но все же вербально конструирующим свой объект?

Мне представляется, что для понимания функции свабхава-викальпы мы должны прежде всего принять во внимание отношение читта-чайтта: свабхава-викальпа отражает естественную способность распознавания (читты, виджняны) — артикулировать и тем самым первично дифференцировать свой объект. Вот что говорит об этом Васубандху:

АКБ 2.34a-b. [Слова] «сознание» (читта), «внутренний орган» (манас) и «распознавание» (виджняна) имеют один референт (артха).

Сознание названо «сознание» (читта), поскольку оно «аккумулирует/собирает, объединяет»; оно названо «манас», поскольку оно «подумало», и оно названо «виджняна», поскольку оно дифференцирует/отбирает/выбирает⁶².

⁶² cittam mano 'tha vijñānam ekārtham (34ab)

cinotīti cittam | manuta iti manah | vijñānātīti vijñānam | (Pradhan 1967: 62).

В любое из шести чувственных познаний заложена функция или операция настройки на объекты своей собственной сферы действия (аятана, гочара, вишая). Нет сознания вообще, в отдельно взятый момент есть только какая-то одна из шести модальностей, один из шести детекторов распознавания, каждый из которых строго «запрограммирован» на определенный домен: зрение — на видимое (цвета и формы), слух — на звуки, обоняние — на запахи и т.п., мыслительное распознавание — на объекты во всех трех временах. Это и есть та минимальная доза конструирования (внкальпы), которой наделяется каждый тип виджняны сам по себе. Именно такое значение имеет слово «свабхава» (пррода, прпродный) в слове «свабхава-внкальпа». Оно совпадает со значением виджняны как «диспетчера», направляющего познавательную активность по одному из шести каналов сенсорного распознавания. Как сказано в «Маджджхима-никае» (1.295), «индрии не вкушают пищу на поле друг друга», т.е. глаз не воспринимает звук, а слух — цвет и т.д.

В натуралистической перспективе сарвастивады внешние объекты стимулируют «чувственные рецепторы» (индрии) соответствующими типами раздражителей (цветами, звуками и т.п.), а соответствующая специализированная виджняна регистрирует поступление этих сигналов. Объект не возникает в сфере познания сам по себе, а только совместно с соответствующей чувственной способностью (индрией), поэтому он всегда характеризуется по индрии своего типа, например как «видимое», «слышимое» и т.д.

Собственно функция виджняны подобна предупреждающему сигналу диспетчера, направляющему «поезд познания» по определенному пути. Вопрос в том, нуждается ли этот сигнал в лингвистическом и коцептуальном оформлении. Сарвастивада, как будет ясно из дальнейшего, считает, что даже это минимальное конструирование должно иметь некое языковое выражение. Это подсудное убеждение и нашло отражение в дискуссиях абхидхармистов, посвященных свабхава-внкальпе («прпродному конструированию») и коцепциям витарки и вичары.

Учитывая эти предварительные соображения, обратимся к тексту АКБ, содержащему дискуссию об этих коцепциях.

АКБ 1. 32a-b. «Пять элементов (дхату) в виде чувственных распознаваний всегда наделены витаркой и вичарой.

*Они (эти пять дхату) неизменно характеризуются витаркой и вичарой и являются [дхармами], соединенными с сознанием (читта-сампраюкта). Слово hi, «всегда», указывает на ограничение, [что это именно те дхармы, которые включают витарку и вичару]*⁶³.

Классификация дхарм на элементы (дхату) включает 18 классификационных единиц, разделенных по трем рубрикам: пять индрий (чувственных способностей), пять чувственных предметов (цветов, форм, вкусов и т.п.) и пять модальностей чувственного распознавания. В данном случае речь идет не о маркерах индрий, а о маркерах распознавания.

⁶³ savitarkavicārā hi pañca vijñānadhātavaḥ (32ab) nityam ete [dhātavaḥ] vitarkavicārābhyāṃ samprayuktāḥ | avadhāraṇārtho hiśabdah | (Pradhan 1967: 22).

После тезиса, сформулированного в самой карике, и его краткого определения в бхашье (комментарии) начинается критическое исследование (парикша) в форме учебной дискуссии.

Ученник задает вопрос, которым мы предварили наше исследование: как может быть неконструпующим то, что содержит конструирование в форме свабхава-викальпы, или витарки и вичары?⁶⁴

[Ответ:]

АКБ 1.33ab. «Они свободны от викальпы (авикальпака) в той степени, в которой свободны от конструирования через определение (нирупана-викальпа) и от конструирования через припоминание (анусмарана-викальпа)⁶⁵.

Конструирование (викальпа) бывает только трех типов: свабхава-викальпа — конструирование, внутренне [присущее всему познанию], конструирование, состоящее в определении (абхинирупана), и конструирование, состоящее в припоминании (анусмарана). Эти [пять видов чувственных распознаваний] включают первый тип конструирования, но не два других, поэтому говорят, что они лишены викальпы, подобно тому, как о лошади, имеющей одну ногу, говорят, что она безногая. Свабхава-викальпа — это только витарка, о которой будет сказано в главе о ментальных состояниях (АКБ 2.33)⁶⁶.

Что касается двух других викальп — нирупана-викальпы и анусмарана-викальпы, то читаем дальше:

АКБ 1.33cd. Остальные [два вида викальпы] являются (1) рассеянным ментальным пониманием (манаси-праджней), (2) памятью (смити) во всех ее проявлениях⁶⁷.

Ментальная праджня, состоящая в исследовании дхарм, ассоциированных с ментальным распознаванием (мановиджняна), но рассеянным, несконцентрированным, т.е. не в состоянии медитативной поглощенности (см. АКБ 8.1), является либо конструированием через определение (абхинирупана-викальпа), либо природным конструированием (свабхава-викальпой). Вся память, сконцентрированная или несконцентрированная, есть конструирование через память»⁶⁸.

Изложенная в АКБ 1.33ab коинциденция оставляет открытым вопрос: если с позиций сарвастивады-вайбхашики свабхава-викальпа — это витарка и вичара, то почему в последней фразе свабхава-викальпа сводится только к витарке? В самих

⁶⁴ yadi pañca vijñānakāyāḥ savitarkāḥ savicārāḥ. katham avikalpakā ity ucyante |

⁶⁵ nirūpaṇānusmaraṇavikalpenāvikalpakāḥ | (33ab) (Pradhan 1967: 22).

⁶⁶ trividhaḥ kila vikalpaḥ | svabhāvābhinirūpaṇānusmaraṇavikalpaḥ | tad eṣāṃ svabhāvavikalpo 'sti | netau | tasmād avikalpakā ity ucyante | yathā ekapādako 'śvo 'pādaka iti | tatra svabhāvavikalpo vitarkaḥ | sa caitteṣu paścān nirdeśyate | (Там же).

⁶⁷ tau prajñā mānasī vyagrā smṛtiḥ sarvaiva mānasī | 33cd || (Там же).

⁶⁸ manovijñānasamprayuktā prajñā mānasīty ucyate | asamāhitā vyagrety ucyate | sā hy abhinirūpaṇavikalpaḥ | mānasy eva sarvā smṛtiḥ samāhitā cāsamāhitā cānusmaraṇavikalpaḥ | (Там же).

абхидхармических текстах, которые дошли до нас только на китайском и тибетском языках, изложены разные мнения, разбор которых не входит в мою задачу. Поэтому я приведу резюмирующее авторитетное суждение Дхаммаджоти:

«Первые нять сознаний (он переводит термин виджняна как сознание. — В.Л.) могут иметь только свабхава-викальну. Хотя они неизменно ассоциированы со смрити (памятью) и праджняй (пониманием), соответствующие функции припоминания (для смрити. — В.Л.) и различения (для праджни. — В.Л.) в них выражены слабо. Стало быть, хотя они могут распознать объект своей сферы действия — визуальное сознание может воспринять цвет, например сипий, но оно не может знать (в форме суждения. — В.Л.) „Это сипсе“. Ментальное сознание, напротив, может выполнять все три дифференцирующие функции» (Dhammajoti 2007: 296–297).

Первое, что можно отметить в этом пояснении, это апелляция к абхидхармическому анализу, согласно которому среди чайджа как факторов общего действия (махабхумика), неизменно сопровождающих чидду (а в данном случае любую модальность чувственного опыта — идрия-виджняну), списки сарвастивады упоминают смрити (припоминание) и праджня (понимание), и это значит, что соответствующие им функции должны быть признаны существующими. Этого требует доктрина сарвастивады, согласно которой все дхармы «общего действия» присутствуют в каждом познавательном эпизоде, но в разной степени. Для определения характера действия каждой функции сарвастивада вводит своеобразный *индикатор степени*. В данном случае степень минимальная — настолько минимальная, что она вообще незаметна и поэтому может быть приравнена к отсутствию. Однако с доктринальной точки зрения это не отсутствие.

Этой же логикой, как мне представляется, сарвастивада руководствуется при определении свабхава-викальны как «авикальпаки», т.е. «неконструирующей». Степень конструирования настолько мала, что ею можно пренебречь, и когда виджняна просто направляет сознание по тому или иному чувственному каналу — это происходит незаметно для самого сознания, оно не регистрирует столь малое «излучение». Осуществляется некий автоматизм, заложенный в механизм восприятия. Это первое.

Второе, что мы можем извлечь из пояснения Дхаммаджоти, — это понимание абхинирупана-викальны как определения, скорее термина (имени), чем самой дхармы. Это позволит сформулировать первый важный вывод: разница между свабхава-викальпой и абхинирупана-викальпой состоит в том, что *первая направлена на объект, а вторая — на имя объекта*. Что же касается припоминания как формы ментального конструирования, то оно имеет дело и с объектом, воспринятым в прошлом (в первую очередь), и с его обозначением (во вторую очередь).

Таким образом, ментальная праджня (понимание с помощью манаса, или внутреннего чувства) в обычном, нейогическом состоянии сознания может быть либо тождественной ментальному распознаванию (мановиджняне) по самой своей природе (свабхава), состоящей в распознавании и идентификации внутренних состояний (дхарм), либо реализоваться дискурсивно — через конструирование определения (абхинирупана).

Дхаммаджоти подчеркивает: «...анусмарана предполагает способность исследовать объект (точнее серию моментов объекта) с большей точностью и в течение

ние более одного момента. Должна состояться ясная ментальная нотация объекта в форме „это то-то и то-то“ — некая разнородность внутренней речи (абхилапана). Это означает, что функционирование смрити (припоминания) нуждается в помощи праджпы, витарки (и вичары), а также самджпы» (Dhammajoti 2007: 105). Значение упомянутых в цитате терминов «праджпа» и «самджпа» прояснится далее.

Признав по необходимости, что все разнородности викальпы существуют в каждом моменте чувственного распознавания, сарвастивадипы (вайбхашики) должны были как-то дифференцировать силу их соучастия друг в друге (сабхага) и в процессе в целом. Это можно заключить из другого свидетельства Дхаммаджоти. Ученый-абхидхармист приводит аргументы из сарвастивадипского текста, созданного после АКБ и учитывающего критику в ее адрес, — «Абхидхарма-двипа» («Светильник Абхидхармы»): «Затем [мы спрашиваем]: что есть витарка или что есть вичара? Имя витарка характеризует грубую форму сознания (читта), другое имя (витарки) — самкальпа (идея/концепция; у Дхаммаджоти — дифференцирующая рефлексия (discriminative reflection). — В.Л.). Подпята ветром самджпы, она (витарка) действует как способ конструирования объекта (внкальпин), имеющего признак (пимитта) внешнего объекта (вишая). Она служит побуждающей причиной (павритти-хету) пяти грубых (аударика) чувственных распознаваний. Вичара характеризует тонкую форму сознания, благоприятную для функционирования ментального распознавания» (Dhammajoti 2007: 106).

Мы видим, что речь идет о сложных отношениях причинных факторов категории чайтта, которые, хотя и считаются в сарвастиваде возникающими одновременно с сознанием (читта), рассматриваются как триггеры, запускающие его функционирование, т.е., чтобы оно возникло, они должны уже присутствовать и действовать. Это влечет за собой необходимость линейной последовательности чайтта и читты.

Дхаммаджоти продолжает: «Если витарка является проекцией как причиной сенсорных сознаний, то вичара согласуется с возникновением ментального сознания, поэтому Сангхабхадра определяет свабхава-внкальпу как только витарку. В сенсорном сознании витарка получает вклад от самджпы и поэтому может называться самкальпа (концепция). Она действует по отношению к объекту „грубым образом“, идентифицируя его тип (пракара) признака (нимитта). Именно в этой степени происходит рудиментарная дифференциация чувственного познания — предельно общее схватывание объекта в качестве специального вида. Однако это еще не та степень, когда имеет место преимущественное функционирование того аспекта праджпы, который связан с суждением и концептуализацией (самджпа) через приписывание имени. Последнее происходит лишь в ментальном сознании, когда действует вичара. Также и по этой причине абхинирупана-внкальпа считается отсутствующей; она фактически невозможна, поскольку на этом уровне опыта не действуют операции сравнения и связывания, которые предполагают способность припоминания прошлого опыта того же самого объекта и тем самым способность размышлять о более чем одном объекте в один момент времени» (Dhammajoti 2007: 106–107).

Таким образом, в сарвастиваде витарка характеризует пять сенсорных распознаваний, связана с праджней (пониманием), которой содействует самджпа (концептуализация), направлена на внешние объекты, которые она схватывает «гру-

бо», т.е. очень приблизительно, в общих чертах. Вичара характеризует ментальное распознавание (мановиджпана), связана с праджней, которой содействуют суждение и коинцептуализация, но на этой стадии мановиджняны еще нет операций сравнения и связывания, ибо для реализации этих операций необходимы опеределение (анурупана) и припоминание (анусмарана).

В отличие от сарвастивады, принципиальная позиция Васубандху в АКБ, которую он разделяет с саутраитиками, состоит в том, что витарка и вичара являются не чайдта — сопровождающими чидтту (сознание) ментальными явлениями, а состояниями самого сознания (чидтта), и присущи они не сенсорным распознаваниям (ипдрия-виджпана), а только ментальному распознаванию (мановиджняна). Эту доктринальную подоплеку необходимо понимать, чтобы продолжить знакомство с текстами АКБ, в которых содержится дальнейшая важная информация о витарке и вичаре.

АК 2.33ab. Витарка и вичара являются [соответственно] грубым, тонким [состояниями сознания]⁶⁹.

Дискуссия, инициированная этой карикой, посвящена вопросу: могут ли витарка и вичара возникать одновременно с сознанием (чидтта)? Способно ли сознание быть одновременно и грубым и тонким? Васубандху излагает разные мнения относительно функций витарки и вичары в форме примеров-репрезентаторов или моделей. Согласно одному мнению, можно сравнить вичару с холодной водой, а сознание с сыром, плавающим на ее поверхности, витарку же — с теплом, излучаемым солнцем, которое действует на сыр. Благодаря совместному действию воды и солища сыр становится не слишком мягким, но и не слишком твердым, точно так же витарка и вичара ассоциированы с сознанием: сознание не является ни слишком грубым и ни слишком тонким. С помощью этой модели сарвастивадип хочет показать, что витарка и вичара могут действовать на сознание одновременно, и таким образом все три фактора: сознание, витарка и вичара как сопровождающие и одновременные сознанию явления — действуют совместно, соучаствуют (сабхага).

В ответ на это Васубандху предлагает другую модель: витарка и вичара являются не грубостью и тонкостью сознания, а причинами его тонкости и грубости. То есть вместо синхронной модели он предлагает диахронную: витарка и вичара порождают определенные состояния ума, подобно тому как холодная вода и жар солища порождают твердое или мягкое состояние сыра.

Третье мнение, обозначенное в том же тексте: грубость и тонкость сознания относительноны и допускают разные степени. Сознание в первой дхьяне (ступени концентрации) тоньше, чем сознание в камадхату — в сфере обычного опыта, но грубее, чем во второй дхьяне, и т.д. (во всех девяти категориях). Однако если признать эту позицию, то придется согласиться с тем, что витарка и вичара присутствуют на всех ступенях дхьянической медитации, что будет противоречить традиции, согласно которой они исчезают на второй ступени.

Четвертый взгляд приписывается саутраитике, определяющей витарку и вичару как «формпругие факторы речи» (вак-самскара), две формы внутренней

⁶⁹ vitarkacārāv audāryasūkṣmate AK 2.33ab (Pradhan 1967: 60).

речи: «грубая форма» — это внутренняя речь, обращенная к внешнему объекту; «тонкая форма» — речь, обращенная к внутренним состояниям (дхармам). Витарки и вичары — это, соответственно, «грубые» и «тонкие» мысли. Мы можем назвать их «мыслями для себя», в отличие от абхинирупана и абхисмарана викальп — форм конструирования, которые характеризуют наше мышление «для другого», т.е. для коммуникации и передачи информации. Таким образом, в саутраитике витарка и вичара — не отдельные дхармы группы чайтаснка (ментальные явления), как в сарвастиваде, а состояния самой читты.

В чем проблема, если «грубое» и «тонкое» состояния ассоциированы с одним сознанием, спрашивает вайбхашика.

Саутраитика отвечает: не было бы никакой проблемы, если эти две дхармы характеризовали бы явления, принадлежащие разным категориям, например к совокупности (скандха) ощущений (ведана) и к совокупности идеаций/концептуализаций (санджня), которые характеризуются, соответственно, как «грубое» и «тонкое» (АКБ I, 22), и это не вызывает вопросов. Вопросы вызывает ситуация, когда два состояния — одно в слабой, другое в сильной форме — принадлежат одной и той же разновидности. Вайбхашики считают, что не допускают такой ошибки, поскольку между витаркой и вичарой имеется различие не только по степени, но и по функции. Эта разница не поддается описанию, но она проявляется в силе и слабости сознания. Саутрантики отвечают, что сила и слабость сознания не доказывают существования двух специфических дхарм, ибо и в пределах одного специфического вида дхарм что-то может быть сильным, а что-то может быть слабым. Их собственное мнение таково: витарка и вичара существуют в разное время и составляют разные состояния самого сознания.

Далее излагается позиция саутрантики, связывающая витарку и вичару исключительно с ментальным распознаванием. Витарка и вичара существуют не одновременно, а поочередно, сменяя друг друга. В чем различие между ними? Дхаммаджоти приводит разъяснение Яшомитры, комментатора АКБ: «Прежние учителя (саутраитики) говорили: „Что есть витарка? Внутренняя, неартикуллированная речь (мано-джалпа), характеризующаяся поиском/исследованием, имеющая своей опорой намерение (четана) или понимание (праджня), в зависимости от статуса (авастха) — несвязанности или связанности с логическим выводом, в этой последовательности. Это грубое состояние ума“»⁷⁰. Если витарку определяет намерение (четана), то она не имеет отношения к логическому выводу, если ее определяет понимание (праджня), то витарка связана с логическим выводом. «Что есть вичара?» Это внутренняя речь (мано-джалпа), характеризующаяся оценкой, суждением, имеющая своей опорой намерение (четана) или понимание (праджня), в зависимости от статуса (авастха) — несвязанности или связанности с логическим выводом, в этой последовательности» (Dhammajoti 2007: 107).

Как отмечает Дхаммаджоти, «согласно этой теории, витарка и вичара конституируют почти инстинктивные психологические комплексы: они отличаются друг от друга в том отношении, что первый комплекс включает поиск или исследование, а второй — оценку или суждение. Он ссылается на пример: горшечник прощу-

⁷⁰ Цитата из комментария «Абхидхармакоша-вьякья» Яшомитры. Мой перевод но (Dhammajoti 2007: 113. прим. 64).

нывает горшки, чтобы определить, какой из них хорошо обожжен, а какой нет. Это обследование является витаркой. Когда же горшечник отбрасывает горшки первой и второй категории, говоря: в первой категории столько-то горшков, а во второй столько-то, — то это вичара (исследование)» (Там же)⁷¹.

Дхаммаджоти находит близкое к этому определение в текстах собственно йогачары. Например, у йогачарипа Стыпрамати: «„Поиск“ — это операция, активизирующаяся в модусе определения (нруппана-акара), в форме „Что это?“. Это вопрошающее состояние сознания называется „внутренней речью“, поскольку оно похоже на бормотание. Состояние расследования, с другой стороны, относится к определению в форме „это есть то“, поскольку об этом было ранее известно» (Dhammajoti 2007: 108). Вывод Дхаммаджоти: «Соответственно, являются ли витарка и вичара разными сущностями, как утверждает сарвастивада, или это просто состояния сознания, как думает саутрантика, обе школы (и йогачара вместе с ними) согласятся с тем, что в чувственном познании витарка обеспечивает схватывание чистого объекта (васту-матра), грубо определенного как нечто, без познания его природы. Очевидно, что именно поэтому витарка рассматривается сарвастивадой как причита лишь сенсорного познания, о котором сказано, что оно лишено способности к определению (абхинируппана) объекта. И только в случае ментального сознания, на стадии, представленной вичарой, когда мышление достаточно тонкое, объект может быть должным образом определен как „это есть то“» (Dhammajoti 2007: 107).

В чем же сходство и отличие витарки и вичары? Подведем итоги.

Обе формы рассматривались как разные модальности праджня (понимания реальности, прежде всего способности к дифференцирующему познанию дхарм: «праджня — это исследование дхарм», АКБ 1.2 *prajñā dharmapravicayaḥ*). Напомню, что в сарвастиваде праджня относится к категории факторов общего действия (махабхумка), которые всегда сопровождают читту, модулируя, подстраивая все ее состояния. Поэтому считается, что праджня может быть формой как достоверного, так и омраченного познания, ее квалификация зависит от симультанных с нею дхарм разных категорий. Когда праджня связана со способностью вынести суждение, она обозначается как дришти — мнение, точка зрения, вербально артикулированная позиция. Когда праджня не связана с суждением, она считается формой чистого познания. Пять чувственных распознаваний являются априори модальностями сенсорного когнитивного опыта, ментальное распознавание — модальностью дришти, мнений.

⁷¹ К примеру с горшечником прибегают и Ф.И. Щербатской: «Когда горшечник изготавливает серию горшков, он проверяет их качество по тону звука, который они издадут при ударе по ним палкой. Он простукивает каждый горшок и находит среди них дефектный, тогда он говорит „вот он!“». Проверка горшка подобна операции ума — пробеганию по множеству чувственных впечатлений. Обнаружение дефектного горшка подобно остановке ума перед формированием образа. В другой работе тот же автор (Васубандху) характеризует эти операции таким образом: они полусознанные „бормотания ума“ (маноджална). Элемент пробегания называется витарка, элемент фиксации — вичара. Пахотясь за порогом сознания, оба являются чисто волевыми элементами, нервными моментами пробуждения ума. В момент, когда они выливаются на поверхность сознания, они являются элементами концентуализации, рудиментарными конценциями» (цит. по: Vasilkov 1993: 86).

Сарвастивадины фиксируют следующие различия между стадиями сенсорного и ментального опыта. Сенсорное распознавание:

(1) не дает «острый» (тикшна) или четкий образ (акара), или, как бы мы выразились сегодня, изображение хорошего разрешения, и не проникает в природу объекта познания, оставаясь на его поверхности (для сравнения — в эпистемологической традиции сенсорное восприятие как раз дает более четкую и яркую картинку предмета);

(2) не может дифференцировать одно от другого;

(3) может иметь своим объектом лишь свалакшану (в данном случае специфическую, конкретную или индивидуальную характеристику объекта, но это еще не партикулярия, как в эпистемологической традиции), а не саманьялакшану (характеристику, общую с другими объектами);

(4) имеет дело лишь с объектами настоящего времени, которые присутствуют здесь и сейчас, в то время как ментальное распознавание имеет дело с дхармами всех трех временных периодов — прошлого, настоящего и будущего, равно как и с необусловленными дхармами (асанскрита-дхарма);

(5) связано с праджняй в форме истинного знания (джняна), тогда как ментальное распознавание связано с дришти — взглядами, мнениями, которые могут быть как истинными, так и ошибочными.

Кроме того: (6) праджня-мнение (дришти) может быть основано на многократном восприятии объекта, тогда как праджня-познание (джняна) схватывает лишь один момент объекта — настоящий.

(7) в режиме формирования дришти-мнения, т.е. когда задействовано ментальное распознавание, все ментальные операции (внкальпа) функционируют в полную силу (имеются в виду суждения и концептуализации, связанные с анусмараной и абхиппрупаной), тогда как в сенсорных распознаваниях функционируют витарка (сарвастивада) и вичара (саутраитика), которые можно назвать «рудиментарными» «инстинктивными» «автоматизмами»; суждение же или концептуализация, связанные с анусмараной (припоминанием) и абхиппрупаной (детерминацией), хотя и сопровождают все формы сознания и относятся в сарвастиваде к категории факторов общего действия, в данном случае не активированы, присутствуют, но не задействованы.

Даже такое минимальное, как в нашем случае, знакомство с абхидхармистскими дискуссиями показывает, насколько разнообразными и сложными были представления абхидхармиков о конструировании сенсорного познания. Концепция сарвастивады позволяла как-то вписать его в схему познавательного процесса. Но в свете последующей критики, чтобы сохранить за ним какую-то роль, пришлось вводить гипотезы *ad hoc*, как мы видим на примере Яшоматры и Сангхабхадры, которые тоже вынуждены были развивать тезис природного конструирования как присущего сенсорному восприятию, тезис, от которого эпистемологическая традиция полностью отказалась.

Некоторая расплывчатость концепций витарки и вичары, возникающая из уже упомянутой трудности разграничить их функции на фоне взаимодействия множества одновременных факторов, не отменяет общего вывода о том, что для сарвастивадипов конструирующий, концептуализирующий и в конечном счете имманентный языковой характер обыденного познания был аксиомой и опи не

видели в этом проблемы. Свидетельство чему их коицепция внутренней речи (ментального бормотания). Когда мы сталкиваемся с незнакомым объектом, то витарка — это некое ментальное состояние вопросительности, которое может иметь форму «Что это?». Некая внутренняя речь, артикулпующая нашу любознательность, интерес к новому, что обеспечивается дхармой четаны (намерения). Вичара может толковаться как акт слабой предпикации «Это есть то». Мы просто указываем на объект: «то» (вспомним, что Дигнага, по мнению Херцбергер, был готов признать за местоимениями способность указывать на объект).

Следующий этап вербализации связан с попыткой определить имя дхармы, например «цвет» (рупа), отличив его от других: «это синий цвет» (абхинирупана). Мы припоминаем прошлый опыт подобного объекта и имя, которое мы ему дали (в сарвастиваде это происходит благодаря самджне — синтетической функции познания, позволяющей узнать признаки, воспринятые ранее в других объектах).

До сих пор мы рассматривали текстуальные свидетельства, которые помогли нам примерно обрисовать содержание понятий витарка и вичара в разных абхндхармических школах, но мы еще не пытались дать им какую-то объединяющую интерпретацию. Что же представляют собой витарка и вичара? Слово «витарка» состоит из дизъюнктивного префикса *vi* и существительного *tarka* — мышление, рассуждение, исследование и т.п. Слово *viśaṅga* тоже содержит *vi*, корень *saṅ* означает движение, перемещение. В классификации сарвастивадинов витарка и вичара относятся к категории дхарм, связанных с сознанием (читта-сампраюкта), неопределенных (анията-дхарма), т.е. дхарм, которые могут быть как искусными, так и неискусными или нейтральными в зависимости от контекста. Они часто рассматриваются парой как взаимодополняющие ментальные операции, которые в более поздних индийских эпистемических категориях можно интерпретировать как нирвикальпака, авикальпака пратьяхша (непосредственное, допропозициональное восприятие) и савнкальпака пратьяхша (пропозициональное восприятие, перцептивное суждение), а в традиционных русских эпистемологических терминах — как эпизоды ощущения и восприятия. Витарку — поиск и определение домена восприятия — можно соотнести с фазой амбьентной обработки информации, вичара же — поддерживаемое, возобновляемое внимание — похожа на мысленное сканирование объекта внимания (фокальная стадия обработки информации). Толкования этих состояний сознания в разных школах, с которыми мы познакомились, позволяют понимать их в свете феноменологической идеи интенциональности, постоянной обращенности сознания к объекту (Бреитано, Гуссерль).

Однако остается важный вопрос об отношении витарки и вичары к языку. Можно ли с уверенностью сказать, что с точки зрения сарвастивады язык предполагается с самого начала? Что это не довербальные операции, не попадающие в сферу осознания, хотя сравнение с бормотанием и наводит на мысль о такой слабо артикулпрованной речевой способности. В сарвастиваде «бормотание» — это форма внутренней речи. Притом что дхармы речи — предложение (вакья), имя (пада) и слог (вьянджана) относятся к категории дхарм, диссоциированных с сознанием (читта-випраюкта), тогда как статус вичары и витарки — ассоциированность с сознанием (читта-сампраюкта).

С позиции саутрантики витарка и вичара, напротив, названы формпругющими факторами речи (вак-самскара), и это свидетельство о том важном шаге, который сделали предполагаемые авторы саутрантики в подготовке коицеиции йогачары — все меитальное конструирование связывается с речью, с языком. В «Йогачара-бхуми» предметом (аламбана) витарки и вичары названы: «собраиие имен, собрание предложений и собраиие слогов» (намакая-падакая-вьянджанакая), см. (Keng 2019: 80).

В целом абхидхармистский анализ в рамках сарвастивады гораздо более сложная и изощренная процедура, чем анализ саутрантики, в котором можно обнаружить тенденцию к более простым формам линейной каузации. Переход от симультанной модели читта-чайтта, позволявшей до бесконечности увеличивать соизутствующие меитальные явления и их разнообразности, к диахронной и линейной модели саутрантики потребовал сокращения количества одновременных событий до одного события (дхармы) в причине и одного в следствии, поскольку саутрантики считали, что каузация читты чайттами может происходить только в линейной перспективе — от причины к следствию. Это сказалось и на статусе витарки и вичары.

В сарвастиваде эти дхармы, как и все остальные, считаются существующими во всех трех временах, но обладающими активностью (каритра) только в настоящее время, вследствие чего сарвастивадины могут позволить себе положение о том, что вичара и витарка как разные формы свабхава-вникальны существуют всегда, но при этом могут быть активными или неактивными либо активными в разной степени. В саутрантике же существование приравнивается к активности (каритва), и речь может идти о двух событиях: рекуррировании актов внимания в течение некоторого количества моментов, занимающих обследование ментальной копии объекта, и одномоментного акта различающей, дифференцирующей ментальной активности в отношении слеппа, ментальной копии внешнего объекта.

Другое отличие между сарвастивадой и саутрантикой — это сферы активности дхарм витарки и вичары: в сарвастиваде витарка действует как каузальный фактор в сфере сенсорных распознаваний (ипдрия-виджняна), вичара — в сфере ментального распознавания (мановиджняна); в саутрантике витарка и вичара срабатывают поочередно в сфере ментального распознавания.

С точки зрения обеих перспектив функции витарки и вичары, как считается, характерны и для обычного сознания, и для сознания, вовлеченного в практику медитации, известной как дхьяническая, в которой сознание постепенно очищается от концентрации на объекте.

Что касается сотериологического аспекта абхидхармы, то самые общие положения таковы. Медитпругим рекомендуется медитировать над содержанием опыта в терминах следующих категориальных классификаций: няти скандх, 12 аятан, 18 дхату. Такие практики должны привести к осмыслению опыта в аспектах его изменчивости/непостоянства (апийятва), бессамостности (анатматта) и неудовлетворительности (дуккхата) — общее название «три-лакшана» (три характеристики). В некоторых текстах трилакшана обозначаются как саманья-лакшана (общие характеристики), а пять скандх и т.п. как свалакшаны (партикулярии, или то, что характеризует само себя). При этом именно реализация три-

лакшан, или общих характеристик, считается главным шагом к реализации религиозного идеала.

Вместе с тем в йогачаре по этому поводу не было согласия. Одной из причин этого была позиция Дигнаги, который объявил главным инструментом познания непосредственное восприятие партикулярий (свалакшан). В следующем параграфе мы более подробно остановимся на проблемах, которые влечет за собой это положение.

§ 4. Концепция восприятия и буддийская практика йоги и медитации

На формирование требования обязательной непосредственности восприятия, или необходимости прямого доступа к «чувственным данным», которое мы находим у Дигнаги, идеал йогического состояния недвойственности, представленный как отсутствие ограничений горизонта медитирующего какими бы то ни было барьерами – языка, понятийных структур или эгоистической заинтересованности, оказал, с моей точки зрения, парадигмальное влияние. Во всяком случае, признание Дигнагой непосредственного восприятия как единственно истинного познания, передающего «все как есть», возведение праманы восприятия на высший уровень в иерархии инструментов достоверного познания явно не обошлось без сближения с идеалом йогического внедискурсивного и трансперсонального состояния. Не случайно именно Дигнага ввел йогическое восприятие (йогипратьякша) в круг эпистемологических проблем, объявив его отдельной разновидностью непосредственного восприятия⁷².

Однако и до Дигнаги в абхидхарме вопрос о механизмах восприятия обсуждался в широком контексте, включающем и обычный опыт, и опыт йогов на разных стадиях медитации, прежде всего дхьянической, включавшей 8–9 уровней концентрации внимания на объектах.

Практика дхьяны направлена на постепенную элиминацию объектов, на изоляцию от внешней чувственной информации (в этом отношении она параллельна пратъяхаре, «сворачиванию» чувственных способностей, в йоге Патанджали) и на преодоление дуализма медитирующего и объекта медитации, хотя в самом начале, чтобы запустить этот процесс, используются какие-то внешние объекты. Считается, что последовательность ступеней дхьяны была пройдена Буддой Шакьямуни при его «просветлении» (бодхи) и в процессе достижения паринирваны (приваны «без остатка», т.е. без возвращения в мир сансары). Ступени дхьяны делятся на две категории: четыре рупа-дхьяны, т.е. дхьяны, соответствующие состояниям сознания на уровне рупа-дхату (мира ментальных форм), и четыре дхьяны, соответствующие уровню арупа-дхату (высшей ступени сознания, лишённой даже ментальных форм).

Буддийский психокосмос представляет собой иерархию трех уровней, имеющих свои подуровни: кама-дхату («мир желаний») — это «грубый», т.е. материально-чувственный опыт живых существ, встроенный в механизмы сансары.

⁷² Об эпистемологии йогического восприятия см. (Лысенко 2021).

В 1) кама-дхату входят земной мпр и нижние небесные сферы; сознание в такого рода опыте является рассеянным, несконцентрированным, перескакивает с предмета на предмет, как обезьяна (в иконографии буддизма обезьяна символизирует беспокойный обывательный ум — манас); 2) рупа-дхату («мпр форм») — более тонкий план существования, локализованный в верхних этажах небес, где пребывают существа в медитативных состояниях, соответствующих первым четырем дхьянам (термин «рупа» здесь означает ментальные формы и ментальные пространственные ограничения в противоположность безграничной и бесформенной сфере; 3) арупа-дхату («мпр неформ») — план существования чистых духовных существ — будд, пребывающих в четырех высших состояниях медитации, которые обозначаются термином «самапатти» («поглощения»): в бесконечности пространства (акаша), в бесконечности распознавания (внджпана), в бесконечности ничто (акинчана) и в состоянии невосприятия и не невосприятия.

Если первые четыре дхьяны сохраняют когнитивный элемент, т.е. какой-то процесс познания в субъект-объектной форме, то самапатти представляют собой транскогнитивные состояния чисто внутренней эволюции неинтенционального сознания (в йоге Патанджали это соответствует асампраджнята-самадхи, концентрации без когнитивного компонента). Цель дхьянической медитации — полное избавление от аффектов как в актуальной, так и в потенциальной форме: «сжигание зерен», которые могут «прорасти» аффектами в будущем, и тем самым лишение кармического процесса поддерживающего его топлива — составных, «санскрита», дхарм.

Первая дхьяна запускает процесс отделения серии дхарм адепта от чувств, желаний, злых намерений, апатии, суетности, сомнений. Концентрируясь на внутренних состояниях, адепт бесстрастно фиксирует приход какой-то мысли (витарка) и ее обдумывание, взвешивание (вичара). Пребывание в этой дхьяне сопровождается восторгом (пити) и радостью (сукха). Вторая дхьяна характеризуется отсутствием витарки и вичары, дальнейшей утилизацией и концентрацией (самадхи), а также восторгом и радостью. В третьей дхьяне концентрация усиливается и восторженное состояние сменяется тихой радостью. Четвертая дхьяна поднимает адепта и над страданием, и над удовольствием. Ясность и различающая способность сознания тоже достигают своего пика, делая обретение освобождающего прозрения (праджня) не только возможным, но и реализуемым уже на данном этапе. Считается, что Будда обрел просветление, достигнув именно этой дхьяны. Далее следуют сверхтонкие (арупа) йогические состояния «поглощения» (самапатти), маркирующие дальнейшее углубление концентрации сознания за счет утраты его различающей способности, ведь чем глубже оно пропитается, тем меньше остается материала для различения, поэтому самапатти являются по сути транскогнитивными состояниями. Они описываются как (1) стадия бесконечности пространства, (2) стадия бесконечности восприятия, (3) стадия ничто, (4) стадия невосприятия и не невосприятия. Эти четыре дхьяны были известны и до Будды. Из скудных рассказов Будды Шакьямуни о себе мы знаем, что он обучался практике самапатти у своих йогических наставников Алары Каламы и Уддраси Раманутры. К четырем дхьянам Будда добавляет пятую — прекращение дискурсивного сознания и ощущения (санджпана-ведана-нпродха). Предполагается, что в результате практики дхьян в сознании медитирующего не

остаётся ничего индивидуального, личного, что оно обретает всеобъемлющую универсальность. Полнота понимания реальности отражается в нем как в зеркале.

То, что когнитивный процесс видоизменяется по некоторым важным параметрам в зависимости от характера опыта (идет ли речь об обычном состоянии, соответствующем уровню *кама-дхату*, или о какой-то определенной ступени медитации, соответствующей *рупа-* или *арупа-дхату*), щедро засвидетельствовано в абхидхармической литературе. В АКБ Васубандху корреляция между формами опыта и «картиками *мпра*» приводится во всех частях этого труда, но особенно в третьем разделе, посвященном описанию «*мпров*» буддийского психокосмоса, — «*Локаниршеша*».

Дэн Люстхаус удачно поясняет связь этих уровней с сотериологической теорией преодоления «омрачений»: «В определенном смысле *рупа-дхату* является формальной абстракцией из *кама-дхату*. В то время как *кама-дхату* действует через желания апроприации, которое обусловлено опытом веданы (удовольствие, страдание, нейтральное ощущение), *рупа-дхату* нейтрализует эти обуславливающие факторы. По мере того как коннотативная сила становится менее эмоциональной и аффективной, она делается более интенциональной и формальной. Среда *кама-дхату*, заряженная апроприацией, постепенно уступает место проясненной, очищенной ментальной сфере, которая извлечена из биполярностей страдания и удовольствия или печалей и восторгов» (Lusthaus 2002: 91).

Если вернуться к сотериологической ценности познания *свалакшан* и *саманьялакшан*, то здесь имеется определенная проблема. Если сформулировать ее предельно кратко, то она состоит в том, что для некоторых абхидхармиков-практиков и йогачар-практиков элиминация омрачений и препятствий (*клеша*, *ниварана*) и обретение окончательной «таковости» (*татхата*) связаны с реализацией *саманьялакшан* — трех общих характеристик (*три-лакшана* — изменчивость, бессамость и неудовлетворенность), тогда как для Дигнаги и его последователей все общие характеристики являются мысленными конструктами, отсылки к которым возможны только в режиме «исключения другого» (*анья-апоха*).

В китайской абхидхарме йогачары предлагались разные варианты решения этой проблемы: согласно одной, и *партикулярии-свалакшаны* и *универсалии-саманьялакшаны* воспринимаются в концентрированном состоянии ума; согласно другой, восходящей к Дигнаге, они постигаются, соответственно, восприятием и логическим выводом в обычном, неконцентрированном состоянии ума; согласно третьей, универсалии воспринимаются сконцентрированным умом, т.е. йогическим восприятием; согласно четвертой, непосредственно воспринимаются *партикулярии*, но при этом универсалии используются как средства (*упая*), так что можно сказать, что они воспринимаются йогически⁷³. Углубление в эти концепции не входит в задачу данной работы, но тем не менее мне важно было упомянуть их, чтобы показать связь эпистемологии с практиками на уровне самой сотериологической теории.

⁷³ Эти теории рассматриваются китайским исследователем Чень-куо-Лином (Lin 2016: 377–378 и сл.).

О том, что самонаблюдение в ходе медитации, типа смрити, могло послужить источником понимания буддистами когнитивных процессов, одним из первых написал Ф.И. Щербатской в своей статье «Кальпана» (на английском языке), которая была найдена в его архивах и недавно опубликована Я.В. Васильковым: «Очень рано в истории индийской мысли, в то время, когда едва ли существовала какая-то реальная философия, будущие философы, практики умственной концентрации, йоги, заметили, что перед формированием в нашем сознании определенных репрезентаций происходят некоторые подсознательные умственные операции, последующим результатом которых является определенное представление или образ. Прежде чем возникает конструирование образа, неизменно синтетического по своей природе, происходит „пробегание через многообразие и удерживание его вместе (витарка-внкальпа)“⁷⁴. Йоги усилием сознания извлекают свои органы чувств (пратьяхара) из всех связей с объектами внешнего мира и останавливают мысль. Когда первый уровень транса (дхьяны) достигнут, операции пробегания по множественным объектам и остановка ума прекращаются. Ум обретает устойчивость. На более высокой ступени он растворяется в чистой, безобъектной мысли, на стадии каталепсии (нпродха-самадхи) мысль совсем прекращается» (цит. по: Vasilkov 1993: 86).

Тезис о том, что буддийские эпистемологические теории складывались под влиянием сотериологических медитативных практик, разделяют сегодня многие исследователи⁷⁴. Против него выдвигается контртезис, состоящий в том, что эпистемология, классифицируемая буддистами как «внешняя наука» (бахья-видья), не имеет прямого отношения к буддизму как религиозной практике.

Известно, что в буддийской традиции после Дигнаги учение о прамапах включалось в раздел «внешних» (бахья) или мирских (лаукика) знаний, или наук (видья), в рубрику хету-видья (наука логических аргументов/доводов) наряду с грамматикой (шабда-шастра), медициной (чикитса) и ремеслами (кармастхана-видья). Пятой по счету, но первой по значению считается «внутренняя наука» (адхья-атма-видья).

Важно подчеркнуть, что изначально понятие хету-видья подразумевало в основном методы диспута, диалектику, но в результате «эпистемологического поворота» стало включать и эпистемологию. Включение эпистемологии в рубрику «внешних наук», которыми буддисты занимаются с единственной целью — опровергнуть мнения аутсайдеров (тиртхика), иногда рассматривается как отрицание значения праманавады для сотериологического учения буддизма, составляющего ядро «внутренней науки». Источником этой позиции внутри буддизма могло послужить учение крупнейшего философа мадхьямаки Нагарджуны (II в. н.э.), который положил начало критике теоретического мышления с помощью нехитрой процедуры сведения к абсурду (метод прасанги) любого теоретического положения. Этим методом Нагарджуна «нейтрализовал», лишил доказательной силы все современные ему учения буддийских и небуддийских школ, а его последователи применили этот метод и к критике праманавады. Чандракир-

⁷⁴ Анализ разных работ на эту тему см. в моей статье (Лысенко 2020).

ти попытается опровергнуть коицепции Дигнаги и Дхармакирти именно таким образом.

Согласно Нагарджуне, доктрины небуддистских, равно как и буддистских аутсайдеров (тиртхиков) относятся к уровню относительной истины (самврити-сат) и поэтому их опровержение, согласно принципу «искусных инструментов» (упая каушалья), осуществляется на том же уровне. Истина же, которая состоит в абсолютной относительности (нустоте) всех точек зрения — реально существующих и возможных, — соответствует абсолютной истине (парамартхасат), которая открывается в своей полноте только на более высоком уровне — в йогическом опыте. Из этого следовало определенное обесценивание дискурсивного мышления и интеллектуальной деятельности в сравнении с медитативными практиками.

Хотя далеко не все учителя мадхьямаки разделяли антиинтеллектуалистский настрой поклонников метода прасанги (сведения к абсурду) и среди них были весьма продвинутые «интеллектуалы», например Шантаракшита и Камалашила, общее недоверие к интеллектуальным методам оказало определенное влияние и на настроения буддологов, исследователей мадхьямаки, что можно видеть на ярком примере знаменитого исследователя традиции праджняпарамиты и мадхьямаки Эдварда Конзе.

В своей программной статье 1982 г. «Место эпистемологии в духовной традиции буддизма», открывающей дискуссию на эту тему, которая продолжается до сих пор, Эрнст Штайпкелльнер отмечает: «Для такого ученого, как Эдвард Конзе, который понимает и объясняет буддизм с упором на его практические, религиозные идеи, феномен буддийской традиции эпистемологии и логики носит отпечаток прискорбного искажения и порчи основных идей и ценностей буддизма во время последней фазы его развития в Индии. Кажется, что он предпочел бы вообще не иметь дела с этим продуктом буддийской культуры; во введении к главе „Поздние логики“ своей влиятельной книги „Буддистская мысль в Индии“ (Лондон, 1962) Конзе пишет: „Из-за их теоретической важности и нынешнего интереса к логике мы должны кратко сослаться на принципы буддийской логики, разработанной школами Дигнаги, Дхармакирти и Дхармоттары“...» (Conze 1962: 264) (здесь и далее цит. по: Steinkellner 1982: 1–2).

Негативное отношение Конзе к этой традиции еще полнее раскрывается в его дальнейших высказываниях, например таком: «Противоположная самому духу буддизма, она (логика, эпистемология. — В.Л.) может быть терпима только как проявление „умения пользоваться средствами“» (упая каушалья) (Conze 1962: 265). Логика изучалась, «чтобы победить своих противников в споре и тем самым обеспечить орден денежными средствами... Важность, обоснованность и полезность буддийской логики ограничены ее социальной целью, поэтому труды логиков могут явить святое учение только в строго усеченной форме» (Там же: 267).

Любопытно отметить, что Эдвард Конзе, который в молодости увлекался левыми идеями и марксизмом, а потом, разочаровавшись в них, стал, по его собственному признанию, буддийским «гностиком», обратился к марксистскому по духу социально-экономическому объяснению именно в отношении буддийских логиков, закрепив сферу «пизменных материальных интересов» исключительно

за не любимыми им буддийскими мыслителями — Дигнагой и его последователями.

Еще более любопытно, что до него российский буддолог Ф.И. Щербатской, который, в противоположность Конзе, высоко ценил эту буддийскую традицию, пришел к выводу о нерелигиозном характере буддийской эпистемологии, но только со знаком плюс. Вот что он пишет в «Буддийской логике»: «Праманавада — это учение об истине и заблуждении, которая в соответствии с намерением ее создателей *не имела специального отношения к буддизму как религии* (курсив мой. — В.Л.), т.е. к учению о нуте к спасению. Она претендует на то, чтобы быть естественной общей логикой человеческого понимания» (Stcherbatsky 1932: 13).

Штайнкелльнер подчеркивает: «У Щербатского главное достижение традиции заключалось в разработке своего рода либеральной теории, эмансипированной от религиозного фона, хотя и связанной с ним исторически, и основные идеи буддизма в целом казались ему близкими современному мировоззрению, основанному на науке» (Steinkellner 1982: 5). Позиция Щербатского, как считает Штайнкелльнер, была репрезентативна для периода (до 1928 г.), когда лидеры буддистов в Советском Союзе были убеждены в исключительной прогрессивности буддизма в сравнении с другими мировыми религиями. Ударение на диалектической и логической природе буддизма как «позитивной» традиции соответствовало, по мнению Штайнкелльнера, англосаксонской традиции «позитивизма» (Там же 1982: 5).

Об этой черте мировоззрения Щербатского писал и А.М. Пятигорский: «...позитивистски и атеистически настроенный интеллигент Ф.И. Щербатской по существу вовсе отвергал самостоятельную религиозную сторону буддизма, полагая буддизм некой рафинированной философией, сродни бергсопианству» (цит. по: Пятигорский 2018: 249).

Штайнкелльнер совершенно справедливо подчеркивает, что подобный «позитивистский» подход не утратил своей актуальности и для современной англосаксонской аналитической философии, которая с завидным упорством «продолжает не припоминать во внимание то, что не является аналитической и критической философией. Таких интерпретаторов особо не беспокоит „религиозный“ компонент буддийской традиции по той простой причине, что в их самонаводящийся на объект исследования фокус этот аспект вообще не попадает» (Steinkellner 1982: 5). Австрийский исследователь показывает это на примере «секуляристских» интерпретаций не только западных (А.К. Уордер), но и индийских буддологов (Сукумар Датт).

Главный изъян этих интерпретаций Штайнкелльнер видит в том, что они пренебрегают самопониманием буддийской традиции, которое сформулировано в мангалашлоке Дигнаги к его главному труду — «Прамана-самучая-вритти»⁷⁵.

В шлоке содержится идея философского основания буддизма «как человеческой практики, которая описывается на слова Будды. Исторически это не означало ничего иного, кроме факта, что буддизм, начиная с III и IV вв., включился в общеприятельский процесс, который характеризовался растущим интересом

⁷⁵ Подробный разбор мангалашлоки см. далее.

к проблемам диалектики, логики и общей эпистемологии. Движение в этом направлении, по мнению Эриха Фрауваальнера, началось в школе санкхья с философа по имени Варшагана, который первым стал считать, что эпистемология является необходимой предпосылкой формирования систематической философии, и сам создал теорию логического вывода, с помощью которой можно вывести такую систему метафизических принципов. Таким образом, как подчеркивает Штайнкелльнер вслед за своим учителем, уже Варшагана дает пример того, что будет действенным для всех других эпистемологических традиций. Что же это такое?

Это факт, что... буддийская эпистемология оказывается связанной с определенной системой ценностей и целей, которые управляют человеческой практикой, поэтому она не может исследоваться и оцениваться безотносительно этой системы, будто бы она существует отдельно от нее. Эпистемологические достижения этой буддийской традиции занимают свое заслуженное место не только в общей истории индийской философии и в истории человеческого ума, но также и в истории буддизма как религии» (Steinkellner 1982: 12).

Исследования индийской и буддийской эпистемологии учениками и последователями Штайнкелльнера (Венской школы буддийской логики и эпистемологии) осуществлялись и продолжают осуществляться в русле этой важной идеи — зависимости философии от ее религиозного контекста⁷⁶.

Хотя основатель Венской школы — Эрих Фрауваальнер в каком-то смысле подхватил эстафету Щербатского, разделяя его «позитивистский» подход к истории индийской философии, его методология, основанная на тщательном историко-философском исследовании текстов, привела его учеников к более глубокому пониманию важности религиозного, культурного и социального контекста.

Обсуждение конкретных проблем и подходов к соотношению эпистемологии и сотериологии буддизма продолжится в ИФР к мангалашлоке Дигнаги (ПСВ I.1.1).

В этой вводной части хотелось бы напоследок обрисовать сегодняшнее положение буддологических и индологических исследований в контексте современного философского дискурса на Западе.

Випсепп Эльтшингер, долгие годы сотрудничавший с Штайнкелльнером, пишет: «Неудивительно, что аналитически ориентированная академическая гуманитарная методология, которую М. Каиштайн назвал исследованием „проблем и аргументов“, программа которого частично пересекается с *Problemgeschichte* („историей проблем“), унаследованной от Фрауваальнера, обычно пренебрегает текстами как органическими целостностями, их социально-историческими контекстами и догматическими рамками, отдавая предпочтение неисторическому, сравнительному, а иногда и формальному подходу, логике, количественной оценке, лингвистике, оптологической теории. Однако эти различные типы академических исследований отражают... стремление большинства их авторов увидеть эти индийские и индо-тибетские схоластические произведения наконец признанными вопреки всем стойким англосаксонским и континентальным европей-

⁷⁶ Работы Хельмута Крассера, Биргит Келльнер, Винсента Эльтшингера, Микаэля Муха, Хорста Лассика, Паскаля Хугон, а также ряда японских учеников Штайнкелльнера.

ским предрассудкам относительно того, что должно считать собственно и подлинно философским» (Eltschinger 2014: 2–3).

Эльтшингер точно передает суть проблемы. В результате доминирования парадигмы аналитической философии сложилась ситуация неприятия по отношению ко всему, что выбивается из ее рамок. Это современная и самая актуальная форма европоцентризма, с которой сталкиваются все, кто занимается неокультурными традициями. Отсюда и перекосы, о которых говорит Эльтшингер: чтобы удовлетворять господствующей парадигме, востоковеды выводят на первый план чисто рационалистические аспекты своих традиций, пренебрегая их религиозным и историческим контекстом. Иначе эти традиции не будут признаны как «собственно философские». Это свидетельствует о том, что в целом ситуация в востоковедении, несмотря на значительный прогресс в изучении материальной и духовной культуры разных цивилизаций, продолжает определяться европоцентристскими критериями и ценностями.

Часть I

ИНДИЙСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ
ВОСПРИЯТИЯ В КОНТЕКСТЕ
БУДДИСТСКО-БРАХМАНИСТСКОЙ
ПОЛЕМИКИ

Антология текстов (перевод с санскрита)¹

¹ Перевод текстов с санскрита на русский выполнен по гранту на буддийские исследования (критические издания и научные переводы буддийских текстов) Фонда семьи Роберта Х.Н. Хо (Grant for Critical Editions and Scholarly Translations from The Robert H.N. Ho Family Foundation Program in Buddhist Studies). Грант присужден Американским советом ученых сообществ (ACLS — American Council of Learned Societies) на период 2019–2020 гг.

Васубандху. «Вимшика-карика-вритти» («Двадцатистишие² с комментарием»)³

[Гипотетическое вступление Васубандху]⁴

В махаяне состоящее из трех сфер (трайдхатука)⁵ установлено как только ментальная проекция (виджняптити-матра). Ведь в Сутре сказано: «О сын Победителя (джина-путра), состоящее из трех сфер есть только сознание (читта)»⁶. Читта (сознание), манас (внутреннее чувство), виджняна (распознавание), виджняптити (ментальная проекция) суть синонимы. Здесь (в этой цитате) [выражение]

² На самом деле в тексте 22 карик.

³ Невеод сделан по критическому изданию Джонатана Голда (Gold 2018), использовавшего фотоконию санскритской рукописи, опубликованную японскими учеными (Mimaki, Tachikawa and Yuyama 1989). Также использовалось другое критическое издание: Ferenc Ruzsa — Mónika Szegedi. Vasubandhu's *Vimśikā*. A critical edition. *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/1: 127–158. Случаи его использования маркируются специально, в остальных случаях я опираюсь на издание Голда. Это новая редакция невевода. Нревнюю редакцию см. (Лысенко 2008).

Буквенное обозначение частей стихов (карик) суммирует разные издания. Относительно названия труда Голд и Ружа-Сегеди используют слово «Вимшика», что буквально означает «Двадцатистишие», вместо более нривычного для буддологии «Вимшатика», букв. «Состоящее из двадцати», ссылаясь на исследование японского ученого Каэуа Кано (Kano 2008: 350). Носледний отмечает, что именно форма «Вимшика» подтверждается большинством санскритских текстов; что же касается названия «Вимшатика», то он считает его ошибкой в санскритском манускрипте вритти (комментария) (Kano 2008: 343–380). Вместе с тем Голд отмечает, что уже Сильвэн Леви, нервый издатель рукописи Вим, называл текст «*Vimśatikā*» или «*Vimśikā*» (Lévi 1925: 17). См. (Gold 2018: vi). В санскритском тексте я убераю все издательские значки, оставляя только сам текст. Невевод карик дается жирным шрифтом, невевод вритти (комментария) — курсивом.

Этот текст я читала со своим индийским консультантом — профессоом Нрадином Гокхале, но-этому в примечаниях я часто нривожу нояснения, которые мы с ним обсуждали и которые онираются на его и мою общую эрудицию в области индийской и буддийской философии и религии.

⁴ Разбиение на тематические блоки мое. Этот фрагмент ввиду своего проблематичного статуса (см. здесь нрим. 8) разными издателями номещался либо после нервной карик Вим 1, либо перед ней как вступление. Я выбрала нервый вариант, чтобы подчеркнуть установочный статус этого отрывка в отношении всего остального текста.

⁵ Имеется в виду: сфера оныта обычных людей (кама-дхату), движимых желаниями, сфера оныта существ, имеющих ментальную форму (руна-дхату), и сфера не имеющих формы (аруна-дхату). См. мою статью «Дхату» в (Лысенко БФЭ 2011).

⁶ Васубандху цитирует «Дашабхумикасутру» VI, с. 32, строка 9 (издание P.L. Vaidya): *cittamātram idam yad idam traidhātukam*.

«только сознание» (читта) подразумевает и связанное с ним — ментальные явления (чайтта)⁷. Слово «только» означает исключение [внешнего] объекта (артха)⁸.

[Тезис пропонента (сиддханта):

данность опыта есть только ментальная проекция]

Это нонстине есть лишь ментальная проекция (виджнянти), поскольку имеет место проявление (авабхасана) объектов, которые не существуют, например видения пучка волос, мушек и т.н. у человека, пораженного глазной болезнью⁹. Вим 1

*Когда возникает познание, [оно возникает] с видом этого внешнего объекта (артха), подобно тому как человек, пораженный глазной болезнью, видит несуществующие пучок волос, мушки и т.п., [между тем] никакого внешнего объекта не существует*¹⁰.

*(В отношении этого кто-то может возразить*¹¹*):*

[Возражение (пурвапакша) против сиддханты со стороны реалиста-экстерналиста]

[Пурванакша¹²:] Если ментальная проекция [возникает] не из внешнего объекта, то несостоятельны: ограничения места (1), времени (2)¹³, отсутст-

⁷ В философии вайбхашики читта и чайтта понимаются как корневое сознание и сопровождающие его ментальные явления, которые всегда возникают одновременно с ним. См., например, АКБ 2, карик 23–24. См. мою статью «Читта-чайта» в (Лысенко БФЭ 2011).

⁸ Статус этого отрывка проблематичен. Сильвен Леви (Sylvain Lévi 1925: 3) опирался на рукопись, первый фрагмент которой был утерян, он реконструировал этот фрагмент следующим образом: mahāyāne traidhātukam vijñaptimātram vyavasthāpyate | cittamātram bho jīnaputrā yad uta traidhātukam iti sūtrāt | cittam mano vijñānam vijñaptiś ceti paryāyāḥ | cittam atra saśamprayogam abhipretam | mātram ity arthapratiśedhārtham|| См. (Lévi 1925: 3). Не очень доверяя этой реконструкции, Голд приводит только удостоверенный Кано санскритский текст nārthaḥ kaścīd asti (Kano 2008: 353). Цит. по (Gold 2018: 149). Харато Вачо и Юрген Ханнедер установили, что Вим 2 по изданию С.Леви изначально было первым стихом, а Вим 1 могло быть из вводной части тезиса, подлежащего доказательству (Hanneder, Jürgen 2007: 207–214; Harada, Wasō 2003: 131–188, in Japanese). Цит. по (Kellner, Taber 2014: 717).

⁹ vijñaptimātram evedam asadārthābhāsanāt | yadvat taimirakasyāsatkeṣaṇḍūkādīdarśanam||

Профессор Нрадин Гокхале обратил мое внимание на тот факт, что данный пример Васубандху относится к галлюцинациям, а не к иллюзиям, поскольку, в отличие от иллюзий, например оптических, которые могут иметь какой-то реальный субстрат (как в примере восприятия змеи в веревке, где субстрат — веревка), галлюцинации не имеют никакого субстрата, а целиком созданы нашей психикой.

¹⁰ Vijñānam idam evārtha-pratibhāsenōtpadyate, yathā taimirikair asat keśa-maśakādi dṛṣyate: nārthaḥ kaścīd asti. Цит. по (Ruzsa, Szegedi 2015: 136). Они опираются на издание и перевод АКБ де ла Валле Нуссена: “il n’y a aucun objet” (de la Vallée Poussin 1912: 67).

¹¹ [Idam atra paryanuyujate]. Цит. по (Ruzsa, Szegedi 2015: 136).

¹² Тезис Васубандху оспаривается сторонниками реалистических школ, которые утверждали, что внешний объект реально существует — в данном тексте это прежде всего буддийские философы школ вайбхашики и саутрантика.

¹³ Если ментальная проекция образа не зависит от существования или несуществования внешнего объекта, как в случае галлюцинаций у человека с глазной болезнью, то она может возникнуть произвольно — где угодно и когда угодно, т.е. ее возникновение не подчинено ограничению (нимам) местом (1) и временем (2).

вне ограничения в отношении индивидуальной серии (3)¹⁴, а также каузальная эффективность (критья-крня) (4)¹⁵. Вм 2

Что было сказано? Если в отсутствие внешнего объекта в виде цвета (рупа) и т.п. ментальная проекция цвета и т.п. возникает не из цвета и т.п., то почему она возникает в определенном месте, а не повсеместно (1)?¹⁶ Почему она возникает в данном месте в определенное время, а не все время (2)?¹⁷ И почему она возникает во всех индивидуальных сериях¹⁸, которые находятся в данном месте и в данное время, а не только в определенных индивидуальных сериях, как, например, ментальная проекция пучка волос возникает в ментальных сериях тех, кто поражен тиминой, а не в ментальных сериях других [индивидов, не пораженных тиминой] (3)?¹⁹

Почему волосы, мушки и т.п., которые видят люди, пораженные тиминой, не функционируют как волосы и т.п., в то время как другие [реальные] волосы функционируют²⁰. Пища, напитки, одежда, отравы, оружие, которые можно видеть во сне, не функционируют как еда и т.п., в то время как другие [реальные] пища и т.п. функционируют. Город гандхарвов (небесных музыкантов) не функционирует как город, поскольку он не существует. Однако отличные от него [реальные города] функционируют (4)²¹.

[Поэтому в отношении несуществующих объектов несостоятельны: любое ограничение места (1) и времени (2), отсутствие ограничения в отношении ментальной серии²² (3), каузальная эффективность (4)²³.

¹⁴ Термин сантана («ноток», «серия») — это буддийский эквивалент индивидуальной нсихики, которая понимается как серия моментов нсихической активности индивида (не случайно на китайский язык этот термин переведен как «сознающее существо» — см. (Hamilton 1967: 21, прим. 10)). Оннонент утверждает, что если бы объект находился внутри сознания одного индивида, то другие индивиды не могли бы воспринять его. Общеизвестно, что не существует ограничения восприятия объекта только одной индивидуальной ментальной серией, один объект может одновременно восприниматься многими ментальными сериями в одном месте и в одно время. Иными словами, оннонент указывает на реальность интерсубъективного опыта.

¹⁵ yadi vijñaptir anarthā niyamo na deśakālayoḥ | santānānasyāniyamaś ca yuktā kṛtyakriyā yuktā na ca |

Ментальный объект не выполняет функций, которые выполняет внешний объект. Например, воображаемый огонь не греет и на нем нельзя приготовить пищу. Критерий практической действительности или эффективности знания в отношении объекта, чрезвычайно важный для буддийского мировоззрения, получит систематическое эпистемологическое толкование в философии Дхармакирти (принцип артхакрия-каритва).

¹⁶ kim uktam bhavati | yadi vinā rūpādyarthena rūpādivijñaptir utpadyate na rūpādyarthāt | kasmāt kvaciddeśa utpadyate na sarvatra |

¹⁷ tatraiva ca deśe kadācid utpadyate na sarvadā |

¹⁸ Т.е. в разных индивидуальных ментальных сериях.

¹⁹ taddeśakālapratisthitānām sarveṣām saṁtāna utpadyate na kevalam ekasya | yathā taimirikānām saṁtāne keśādyābhāso nānyeṣām |

²⁰ Это утверждение реалистов-оннонентов показывает, что они, как и Дхармакирти, прибегали к прагматическому аргументу. Здесь он трактуется как свидетельство в пользу существования у познания внешнего объекта.

²¹ kasmād yat taimirikaiḥ keśabhramarādi dṛśyate tena keśādikriyā na kriyate na ca tadanyair na kriyate | yad annapānavastraviṣāyudhādi svapne dṛśyate tenānnādikriyā na kriyate na ca tadanyair na kriyate | gandharvanagareṇāsattvān nagarakriyā na kriyate na ca tadanyair na kriyate |

²² В оригинале двойное отрицание: отсутствие неограничения серии (santānāniyamo na).

²³ niyamaḥ santānāniyamaḥ kṛtyakriyā ca na yujyate |

[Опровержение аргументов оппонента-реалиста]

Ограничение [ментальных проекций] местом, временем и т.н. установлено так же, как и в случае сновидений²⁴. Внм 3ab

Как и в случае сновидений — подобно сновидениям. Каким образом это [возможно]? Пока длится сон, даже при условии отсутствия [соответствующих внешних] объектов, можно видеть лишь определенные вещи: пчел, сады, женщин, мужчин и т.п. — и только в определенных местах, а не везде (1). По даже в этих местах их можно видеть не всегда, а лишь иногда (2). Тем самым ограничение относительно места (1) и времени (2) установлено [и для сновидения,] даже при отсутствии [соответствующего внешнего] объекта²⁵.

Затем отсутствие ограничения в отношении индивидуальной ментальной серии (3), подобно [случаю с] претами²⁶. Внм 3bc

[Выражение] «установлено» применимо [и в данном случае]. «Подобно претам» — как в случае претов. Каким образом [это] установлено?

Поскольку подобно²⁷ ...

Имеется видение реки гноя и т.н. у всех (претов)²⁸. Внм 3d

Река гноя — это река, наполненная гноем. Так же, как говорят «горшок, наполненный топленым маслом (гхи)». Поскольку все преты, пребывающие в одинаковом состоянии созревания их кармы, видят реку, наполненную гноем, а не только кто-то один из них. Выражение «и т.н.» подразумевает реки мочи и фекалий, охраняемые людьми с дубинками и мечами и т.п. Таким образом, отсутствие ограничения в отношении индивидуальной ментальной серии доказано и при отсутствии [внешнего] объекта познания²⁹.

²⁴ deśādinīyamah siddhas svapnavat

Опровержение первого довода критиков о том, что ограничение места-времени возможно лишь при наличии внешнего объекта.

²⁵ svapna iva svapnavat | katham tāvāt svapne vināpy arthena kvacid eva deśe kiñcid grāmārāmastrīpuruṣādikaṁ dṛśyate na sarvatra tatraiva ca deśe kadācid dṛśyate na sarvakālam iti siddho vināpy arthena deśakālānīyamah ||

²⁶ pretavat punaḥ santānānīyamah ||

Преты (букв. «ушедшие») — духи умерших, одержимые голодом (их часто называют «голодные духи»). Обычно их изображают уродливыми существами с гигантскими животами и тонкой шеей. Чрезвычайная жажда удовольствий при жизни обусловила их кармическое наказание — невозможность удовлетворить голод и жажду.

²⁷ siddha iti vartate ; pretānām iva pretavat | katham siddham | samam

²⁸ sarvair pūyanadyādīdarśane ||

²⁹ pūyapūrṇā nadī pūyanadī | ghṛtaghaṭavat | tulyakarmavipākāvasthā hi pretāḥ sarve’pi samam pūyapūrṇān nadīm paśyanti naika eva | yathā pūyapūrṇām evam mūtrapurīṣādīpūrṇām daṇḍāsidharaiś ca puruṣair adhiṣṭhitām ity ādigrahaṇena | evam santānānīyamo vijñaptīnām asaty apy arthe siddham ||

Снимается возражение относительно невозможности общего intersубъективного опыта, индивидуальные серии могут совпадать при наличии одного типа кармического воздаяния.

И эффективное действие подобно ночной поллюции (4)³⁰. Внм 4a

«Доказано» значит «должно быть признано». Ночная поллюция — это когда во сне, даже без встречи двух партнеров, происходит семяизвержение. Таким образом, четверичное ограничение в отношении места (1), времени (2) и т.п.³¹ обосновано на разных примерах³².

Далее, все [четыре ограничения доказаны], подобно адам³³. Внм 4b

Выражение «этим доказано» значит должно быть признано, [как в предыдущих случаях]. «Подобно адам» означает «как в адах». Как [эти четыре ограничения] доказываются [в случае адов]?³⁴

[Все обитатели адов] видят стражей ада и т.п. и переживают мучения, причиняемые им³⁵. Внм 4cd

Видение стражей ада и т.п., переживаемое жителями ада³⁶, описывается как приуроченное к [определенному] месту и времени³⁷. Под «и т.п.» имеются в виду собаки, вороны, движущиеся железные горы. Это видение характерно для всех жителей ада, а не только для кого-то из них³⁸. Аналогично объясняются мучения, причиняемые стражами ада, хотя стражи ада не существуют. Все они, [жители ада], испытывают одинаковое возмездие благодаря созреванию [семян] однородных действий³⁹. Это четверичное ограничение в отношении места, времени и т.п. следует понимать аналогично и в случае других обитателей (рая и т.п.)⁴⁰.

³⁰ svapnopaghātavat kṛtyakriyā |

Когда мужчине снится эротический сон, у него может произойти семяизвержение. Снимается третье возражение о том, что лишь внешний объект (в данном случае женщина) может вызвать целесообразное действие (в данном случае семяизвержение).

³¹ Нод «и т.п.» понимаются ограничения в отношении серии моментов индивидуального потока сознания (3) и эффективного действия (4).

³² siddheti veditavyaṃ | yathā svapne dvayasamāpattim antareṇa śukravisarggalakṣaṇaḥ svapnopaghātaḥ evaṃ tāvad anyānyair dṛṣṭāntair deśakālanīyamādicatuṣṭayaṃ siddham |

Мы видим, что каждому возражению противопоставлен контрпример.

³³ narakavat punaḥ ... sarvaṃ

³⁴ siddham iti veditavyaṃ | naraḥ śv iva narakavat | katham siddham |

³⁵ narakapālādīdarśane taiś ca bādhane |

³⁶ Обитатели ада — это те, кто попали туда в результате своей кармы.

³⁷ Тем самым опровергаются возражения оппонентов в отношении критериев (1) и (2).

³⁸ Против возражения относительно критерия (3).

³⁹ Против возражения относительно критерия (4). Согласно буддийской теории кармы, любое действие (прежде всего мысленное и речевое) оставляет в индивидууме зерно (биджа) или ментальный отпечаток (васана), которые претерпевают процесс созревания (винака), а созревшие выступают побудителями аналогичного действия. Таким образом, все, кто оказался в аду, попали туда по «объективным причинам» — однотипные преступления, которые они совершили, оставили однотипные отпечатки, которые «созрели» и дали свой результат — привели их в ад.

⁴⁰ yathā hi naraḥ śv narakāṇāṃ narakapālādīdarśanaṃ deśakālanīyamena siddham | śvavāyasāyasa-parvatādyāgamanaḥ parvatādīdarśanaṃ cety ādigrahaṇena | sarveṣāṃ ca naikasyaiv | taiś ca tadbādhanaṃ siddham asatsv api narakapālādīṣu samānasvakarmmavipākādhipatyāt | tathānyatrāpi sarvaṃ etad deśakālanīyamādicatuṣṭayaṃ siddham iti veditavyaṃ |

[Проблема статуса стражей ада и подобных существ, причиняющих мучения обитателям ада]

[Возражение]: Почему отрицаются те стражи ада, а также собаки и вороны в качестве живых существ⁴¹?

[Васубандху:] Поскольку это нелогично. Песостоятельно, что они являются жителями ада, [осужденными на мучения в результате своей кармы], ибо [если бы они были таковыми,] то они должны были бы сами испытывать мучения, (2) или если [допустить, что стражи ада] и жители ада мучают друг друга, то между ними было бы трудно определить разницу⁴²; (3) если же они мучили друг друга, обладая одинаковой внешностью, размером, силой, то они не были бы столь устрашающими друг для друга; как смогли бы они мучить других [и сами не испытывать мучения], стоя на раскаленной, как железо, почве? Если бы они не были жителями ада [по своей карме], то почему бы они родились в аду⁴³?

[Оппонент:] А каким образом возможно тогда рождение на небесах зверей?⁴⁴ Точно так же возможно и рождение в аду зверей и особых претов, которые являются стражами ада и т.п.⁴⁵.

[Васубандху:] Зверн могут нерерождаться на небесах⁴⁶, но не в аду⁴⁷, подобно этому и преты [не могут нерерождаться в аду⁴⁸], поскольку они не переживают страданий от этого⁴⁹. Внм 5

⁴¹ kim punaḥ kāraṇaṁ narakapālās te ca śvāno vāyasās ca satvā neṣyante |

Живые существа (сатва) — это те, кто совершает кармически значимые поступки и претерпевает нерерождение в соответствии с их результатами, в данном случае речь идет о жителях адов. Стражники, собаки, вороны и т.п. не являются сатвами, они лишь «видения» жителей ада, заслуженное ими кармическое возмездие.

⁴² В этом случае и налаци и жертвы одновременно и причиняют и испытывают страдания, это фактически уравнивает стражей ада с живыми существами — жителями ада, для которых ад — это место возмездия «за дела».

⁴³ ayogāt | na hi te narakā yujyante tathaiva tadduḥkhāpratisamvedanāt | parasparaṁ yātayatām ime narakā ime narakapālā itī vyavasthā na syāt | tulyākṛtipramāṇabalānāṁ ca parasparaṁ yātayatān na tathā bhayaṁ syāt | dāhaduḥkhaṁ ca pradīptāyām ayomayūṁ bhūmāv asahamānāḥ kathaṁ tatra parān yātayeyuḥ | anārakāṇāṁ vā narake kutaḥ sambhavaḥ | .

Тот факт, что ад и все его обитатели реально не существуют, а являются продуктами индивидуальной психики. Васубандху пытается доказать логическим путем, ссылаясь на «алгоритм» кармического воздаяния. Субъектами кармы могут быть только те, кто испытывает это воздаяние, а не те, кто служит инструментом воздаяния.

⁴⁴ Предположение оппонента: звери рождаются в раю, чтобы играть роль спутников или ездовых животных некоторых богов.

⁴⁵ kathan tāvat tiraścāṁ svarge sambhavaḥ | evaṁ narakeṣu tiryakpretaviśeṣāṇāṁ narakapālādīnāṁ sambhavaḥ syāt ||

Раз звери могут нерерождаться на небесах (в райских обителях) для выполнения функции ездовых животных, то почему они не могут нерерождаться и в адах для выполнения роли свиты стражей?

⁴⁶ В силу своей кармы.

⁴⁷ Звери никогда не рождаются в аду, поскольку, строго говоря, не являются, подобно людям, субъектами кармы. Их поведение в принципе некармично, они не способны совершать такие поступки, которые бы их привели к изменению их статуса. Только люди могут потерять свой статус и воплотиться в облике зверей, но потом, по истечении срока наказания вернуться в человеческое состояние. Мы знаем это по многочисленным джатакам (историям нерерождения) Будды и других персонажей буддизма.

⁴⁸ Тин кармического возмездия для претов иной, чем для жителей ада: для нервых — переживать жажду и голод, для вторых — испытывать мучения, причиняемые другими.

Те, кто рождаются на небесах как звери в результате действий, приведших [их] к состоянию счастья [именно] в данной [небесной] сфере опыта, испытывают удовольствие, появляющееся здесь (на небесах). По стражи ада и т.п. сами не испытывают мучений ада⁵⁰. Таким образом, [допущение] перерождения [в адах] зверей несостоятельно, так же как и претов⁵¹.

[Возражение:] В таком случае [можно сказать], что в результате действий обитателей ада [в аду] возникают особые материальные элементы (бхуты), обладающие специфическими качествами цвета-формы, внешнего вида, размера и силы, которых называют «стражами ада». Чтобы внушить страх, они преобразуются так, чтобы казалось, будто они двигают руками и т.п., или будто это горы, похожие на овец, двигаются туда-сюда, или будто иглы в железном лесу Шалмали⁵² то опускаются, то поднимаются. Это не значит, что они, [стражи ада и т.п.], вообще не существуют⁵³.

[Ад и небеса — это лишь состояния сознания]

[Васубандху:] Если признается возникновение материальных элементов там (в аду) таким способом вследствие действий [обитателей ада], а также [их] преобразование, почему отрицается, [что это факт] сознания?⁵⁴ Внм 6

⁴⁹ tiraścāṁ sambhavaḥ svarge yathā na narake tathā | na pretānāṁ yatas tājjaṁ duḥkhaṁ nānubhavanti te ||

Невозможно, чтобы в ад или рай попадали живые существа, не заслужившие это своими собственными действиями. У каждой категории живых существ — свой тип кармического воздаяния и свои места перерождения. Традиционно этих категорий шесть: состояния дэвы (божества), человека (мануша), асуры (полубога-антинода дэвов), животного, преты (голодного духа) и существа ада (нарака). Только в человеческом состоянии живое существо может изменить свою карму, в остальных оно только претерпевает ее. Фактически все гати (пути перерождения) — это онции для кармического воздаяния людей — единственных субъектов кармы, однако пребывание ни в одном из гати не является постоянным. В отличие от христианства, попадание в ад не является вечным проклятием, это наказание со своим сроком действия (сроком погашения «прегрешения»), после окончания которого сатве (живому существу) дается еще один шанс. Подробнее см. мои статьи «Карма» и «Сансара» в (Лысенко БФЭ 2011), а также (McDermott, Doniger (ed.) 1980).

⁵⁰ Стражи ада являются только инструментами кармического воздаяния, не будучи его субъектами.

⁵¹ ye hi tiryāṇcaḥ svarge sambhavanti te tadbhājanalokasukhasamvarttanīyena karmmaṇā tatra sambhūtās tājjaṁ sukhaṁ pratyānubhavanti | na caivaṁ narakapālādayo nārakaṁ duḥkhaṁ pratyānubhavanti tasmān na tiraścāṁ sambhavo yukto nāpi pretānāṁ |

⁵² Шалмали — хлосовое дерево (Bombax ceiba), которое из-за своих острых колючек стало ассоциироваться в Индии с источником адских мучений.

⁵³ teṣān tarhi nārakāṇāṁ karmmaḥ tatra bhūtavīśeṣāḥ sambhavanti varṇākṛtipramāṇabalaviśiṣṭā ye narakapālādisamjñāṁ pratilabhante | tathā ca pariṇamanti yad vividhāṁ hastavikṣepādikriyāṁ kurvanto dṛśyante bhayotpādanārthaṁ yathā meṣākṛtayaḥ parvatā āgacchanto gacchantāḥ ayaḥsālmālvane ca kaṇṭakā adhomukhībhavanta ūrdhamukhībhavantaś ceti | na te na sambhavanty eva ||

Предложение онноента состоит в том, что в результате своей дурной кармы обитатели ада создают материальные элементы, имеющие цвет, форму и т.н., которые принимают устрашающие формы, поэтому нельзя сказать, что стражи ада вообще не существуют. Они созданы дурной кармой обитателей ада, претерпевающих кармические последствия своих действий.

⁵⁴ yadi tatkarmmaḥ tatra bhūtanāṁ sambhavas tathā | iṣyate pariṇāmas ca kiṁ vijñānasya neṣyate ||

Почему ими (сторонниками оппонента) не признается, что посредством действий [жителей ада] преобразуется только их сознание (виджняна), и зачем ими придумываются (кальпьянте) особые материальные элементы⁵⁵? А также

Если ментальные отпечатки (васана) действий жителей ада конструируются [Вамн] как [находящиеся] в одном месте [в сознании], а [их] последствия — в другом [месте — в материальных элементах], но какой причине [Вы] не признаете, что последние [находятся] там же, где и ментальные отпечатки?⁵⁶ Вм 7

Поскольку появление там (в аду) особых материальных элементов (бхута), как и их преобразование, мыслятся как кармические последствия действий жителей ада и поскольку ментальные отпечатки, оставленные [этими] действиями, локализованы именно в их (жителей ада) серии, а не в другом месте, почему бы не признать, что там, где находятся сами отпечатки, появляется и их результат (пхала), [т.е. происходит] преобразование сознания⁵⁷? На каком основании результат «надуманно спроектирован» (кальпьята) туда, где нет отпечатков⁵⁸?

[Оппонент:] Поскольку причина в агамах⁵⁹. Если бы только распознающее сознание (виджняна) имело вид цвета и т.п. и не было бы внешних объектов, таких как цвета и т.п., то Благословенный не наставлял бы о существовании [внешних] баз (аятан) цвета и т.п.⁶⁰.

[Васубандху:] Это не причина, поскольку

⁵⁵ vijñānasyaiva tatkarṁmabhis tathāpariṇāmaḥ kasmān neṣyate | kim punar bhūtāni kalpyante || api ca ||
Зачем придумывать материальные элементы (бхуты), если все и так объясняется в рамках внутренних преобразований сознания (виджняна-наринама): и ад и рай внутри нас!

⁵⁶ karṁmaṇo vāsanānyatra phalam anyatra kalpyate | tatraiva neṣyate yatra vāsanā kin nu kāraṇam ||

Васубандху ссылается на механизм кармического воздаяния: каждое действие оставляет свой след, впечатление, отпечаток или зерно (васана, санскара, биджа), «созревающее», пока не возникнет ситуация, в которой оно «прорастает» или реактивируется, принося свой плод.

⁵⁷ Т.е. отпечатки производят преобразование сознания (виджняна-наринама), результатом которого является возникновение видения стражей ада.

⁵⁸ yena hi karṁmaṇā narakāṇām tatra tādrśo bhūtānām sambhavaḥ kalpyate pariṇāmaś ca tasya karṁmaṇo vāsanā teṣām vijñāna(samāna)sanniviṣṭā nānyatra , yatraiva ca vāsanā tatraiva tasyāḥ phalam tādrśo vijñānapariṇāmaḥ kin neṣyate | yatra vāsanā nāsti tatra tasyāḥ phalam kalpyata iti kim atra kāraṇam |

Васубандху отмечает, что помещение действия вне серии ведет к разрыву причинно-следственной связи внутри индивидуальной ментальной серии.

⁵⁹ «Агамами» северные буддисты называют составные части санскритской Сутранитики (второй корзины канона Тринитики). Ссылка на авторитет буддийских текстов доказывает, что в данном случае оппонентами Васубандху были буддийские философы, а не брахманисты.

⁶⁰ āgamaḥ kāraṇam | yadī vijñānam eva rūpādīpratibhāsam syān na rūpādiko`rthas tadā rūpādyaatanāstitvaṁ bhagavatā noktaṁ syāt |

Будда учил о том, что шесть виджнян (распознаваний цвета, вкуса, запаха, звука, осязания и ментальных явлений) обусловлены двумя видами баз: внутренними — шестью органами (индрия: глаз, ухо и т.н.) и внешними — шестью чувственными объектами (цвет, звук и т.н.). Это называется учением о двенадцати аятапах, или базах актов познания. См. мою статью «Аятапа» в (Лысенко БФЭ 2011).

[Как следует толковать слова Будды?]

Сказанное [Буддой] о существовании (внешней) базы цвета и т.н. предназначалось человеку, которого требовалось обучить этому⁶¹, подобно [сказанному Буддой] о спонтанно возникающих существах (унанадука)⁶². Вим 8

Благословенный сказал: «Бывает спонтанно возникающее существо», — поскольку стремился указать на отсутствие остановки в серии [моментов] сознания (читта) в будущем⁶³, заключая:

«Пет ни живого существа (самва), ни самости (атма), все дхармы обусловлены (сахетука)». Так сказано⁶⁴. Таким образом, хотя Благословенный сказал о существовании баз, таких как цвет и т.п., его высказывание предназначено человеку, которого требовалось обучить этому⁶⁵.

В чем здесь намерение?⁶⁶

Собственное семя (свабиджа), из которого разворачивается ментальная проекция (виджнянти), имеющая видимость (абхаса) того [объекта], — Мудрец сказал о них (семенах и видимости) как о двух базах того (ментальной проекции)⁶⁷. Вим 9

Что было установлено? [Собственная потенция-семя и] ментальная проекция видимости цвета, которая возникает из собственного семени по достижению им особого преобразования (паринама-вишеша), суть то семя (биджа) и та видимость [объекта] (пратибхаса), о которых Благословенный сказал как о двух [базах] того (ментальной проекции) как соответственно о базе зрения и базе цвета. То же самое применимо и к [другим двум базам вплоть до осязания]⁶⁸.]

⁶¹ Это высказывание Будды приурочено к определенному контексту, а именно ситуации обучения шраваков (начинающих послушников), когда нужно было объяснить доктрину «не-я» (см. Вим 10).

⁶² akāraṇam etat yasmāt, rūpādyāyatanāstitvaṃ tadvineyajanam prati | abhiprāyavaśād uktam upapādukasatvavat ||

Эти существа не рождались обычным способом, т.е. от соединения крови матери и семени отца при прохождении всех стадий развития эмбриона. Они появлялись в «готовом состоянии» со всеми органами. К их числу обычно причисляют богов, жителей адом и тех, кто нереживает промежуточную стадию между жизнью и смертью (эти представления особенно развиты в «Бардо тодол» или «Тибетской книге мертвых»). Васубандху дает понять, что унанадука реально не существуют, а Будда говорит о них для объяснения доктрины «не-я» послушникам (шравакам), чтобы показать, что после смерти тела поток сознания не прерывается.

⁶³ Т.е. смерти нет, поскольку поток сознания не прерывается.

⁶⁴ М. I. 138. Согласно буддийской теории дхарм, нет никакой длящейся сущности, весь опыт распадается на отдельные моменты (кшаны), которые тем не менее обуславливают друг друга, выступая друг для друга причинами — хету и условиями — пратьяя. См. мою статью «Хету-Пратьяя» в (ФБЭ 2011).

⁶⁵ yathāsti satva upapāduka ity uktam bhagavatā 'bhiprāyavaśād cittasantatyanucchedam ātyāyā abhipretya | nāstīha satva ātmā vā dharmmās tv ete sahetukāḥ || iti vacanāt | evaṃ rūpādyāyatanāstitvam apy uktam bhagavatā taddeśanāvineyajanam adhikṛtyety ābhiprāyikaṃ tad vacanam |

⁶⁶ ko' trābhiprāyaḥ |

⁶⁷ yataḥ svabījād vijñaptir yadābhāsā pravarttate | dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt ||

⁶⁸ Имеются в виду стандартные абхидхармистские перечисления баз чувственных органов, начинающиеся с органа зрения (глаза), кончая органом осязания (кожи). К этому списку обычно добавляют шестой орган (манас) и его объект — дхармы (здесь ментальные явления).

ментальная проекция, [которая создает] видимость/мнимость осязаемого, поскольку возникает из собственного семени по достижению им особого преобразования, — это те семя и та видимость/мнимость, о которых Благословенный сказал как о двух [базах] того (ментальной проекции), соответственно как о базе тела (органа осязания)⁶⁹ и базе осязаемого [объекта]. Таков смысл [данного стиха]⁷⁰.

В чем преимущество наставления, имеющего такой смысл?

С его помощью осуществляется проникновение⁷¹ в бессамость индивида (пудгала-найратмья)⁷². Внм 10а

Благодаря наставлению, осуществленному таким образом, они (ученики) проникают в бессамость индивида. Шесть видов распознаваний (виджняна) возникают из двух рядов шести баз⁷³, и нет никакого единого зрящего (слушающего, обоняющего и т.п.)⁷⁴ вплоть до думающего. Узнав это, ученики, которым предназначается наставление о бессамости индивида, прозревают бессамость индивида⁷⁵.

По [если наставлять] иначе, можно проникнуть и в бессамость дхарм⁷⁶. Внм 10бс

Иначе — с помощью наставления о [реальности] только проекций сознания (виджняпти-матра)⁷⁷.

Каким образом это служит проникновению в бессамость дхарм? Тем, что позволяет осознать, что [все] возникающее в образе цвета есть лишь ре-

⁶⁹ С точки зрения индийских философов, органом осязания является кожа. Буддисты уточняют, что «рецепторами» служат атомы, покрывающие кожную поверхность.

⁷⁰ kim uktam bhavati | rūpapratiḥbhāṣā vijñaptir yataḥ svabījāt pariṇāmaśaṣṭhāprāptād utpadyate tac ca bījaṁ yatpratiḥbhāṣā ca sā te tasyā vijñaptēś caṣṭhūrūpāyatanatvena yathākramāṁ bhagavān abravīt | evaṁ yāvāt spraṣṭavyapratiḥbhāṣā vijñaptir yataḥ svabījāt pariṇāmaśaṣṭhāprāptād utpadyate, tac ca bījaṁ yatpratiḥbhāṣā ca sā te tasyāḥ kāyaspraṣṭavyāyatanatvena yathākramāṁ bhagavān abravīt ity ayam abhiprāyaḥ |

⁷¹ В санскр. тексте *правеша*, букв. «вход», «проникновение», т.е. не интеллектуальное понимание, а скорее результат интуиции или озарения, знаменующего переход в другое состояние.

⁷² evaṁ punar abhiprāyavaśeṇa deśayitvā ko guṇaḥ || tathā pudgalanairātmyapraveśo hi ||

Пудгала-найратмья — букв. отсутствие в индивиде неизменной самости. Васубандху утверждает, что учение о двух базах (аятанах) объясняет механизм познания, не прибегая к понятию неизменного субъекта — атмана (самости, души).

⁷³ Имеются в виду 12 баз (аятан): шесть чувственных способностей (индрия) и шесть соответствующих им объектов (вишая).

⁷⁴ Имеется в виду снисок от двух баз зрения до двух баз постижения с помощью манаса.

⁷⁵ tathā hi deśyamāṇe pudgalanairātmyaṁ praviśanti | dvayaṣaṭkābhyaṁ vijñānaṣaṭkāṁ pravarttate na tu kaścid eko draṣṭāsti na yāvan mantety evaṁ viditvā ye pudgalanairātmyadeśanāvineyās te pudgalanairātmyaṁ praviśanti ||

Учение Будды о двух базах призвано заменить индивида или «я» каузальным процессом: при таких-то и таких-то каузальных факторах возникает зрительное и т.д. распознавание. Но этого не достаточно, задача йогачары — исключить понятие самости дхарм. Васубандху имеет в виду учение о дхармах сарвастивады.

⁷⁶ anyathā punar deśanā dharmanairātmyapraveśaḥ ||

⁷⁷ Изложить иначе — значит представить и базу органов чувств, и базу чувственных объектов как внутренние события сознания.

зультат проекции сознания (виджняпты), поскольку дхармы, характеристиками (лакиана) которых были бы цвет и т.п., не существуют⁷⁸.

[Оппонент:] Если дхармы не существуют никоим образом, то не существует и чистая ментальная проекция (виджняпты-матра). Каким образом можно доказать это (ее существование)?⁷⁹

[Ответ:] Проникновение в бессамость дхарм не означает, что дхармы вообще не существуют. Скорее, оно [означает несуществование].

[нх] сконструированной самости (кальпнита-атмана)⁸⁰. Вим 10d

Собственная природа (свабхава) дхарм изображается недоумками как познаваемое (объект), познающее (субъект) и т.п. Именно имея в виду эту мысленно сконструированную самость, а не самость, которая не поддается выражению в словах и составляет объект познания будд, их (дхармы) характеризуют как лишённые самости. [Не только мысленно сконструированные объекты реально не существуют], чистая ментальная проекция в форме ментально сконструированной другой проекции тоже [реально не существует]⁸¹, поскольку имеется вхождение в ее бессамость. Дхармы лишены самости не в смысле полного отрицания их существования, а на основании установления существования чистой ментальной проекции. Иначе у ментальной проекции сознания был бы объект в форме другой ментальной проекции, и тем самым было бы невозможно доказать существование чистой (не субъект-объектной) проекции сознания (виджняпты-матратва), поскольку у проекции была бы способность обладать объектом [в виде другой проекции]⁸².

[Оппонент:] По как следует понять то обстоятельство, что Благословенный говорил о существовании баз цвета и т.п. именно с таким намерением⁸³, если те [внешние цвета], которые являются объектами соответствующих ментальных проекций цвета и т.п., не существуют?⁸⁴

⁷⁸ anyatheti vijñaptimātradesānā | katham dharmmanairātmyapraveśaḥ | vijñaptimātram idaṁ rūpādīdharmmapratibhāsam utpadyate na tu rūpādīlakṣaṇo dharmmaḥ kaścīd astīti viditvā |

⁷⁹ yadi tarhi sarvathā dharmmo nāsti tad api vijñaptimātram

nāstīti | katham tarhi vyavasthāpyate |

⁸⁰ na khalu sarvathā dharmmo nāstīti evaṁ dharmmanairātmyapraveśo bhavati | api tu |kalpitātmanā|

⁸¹ Т.е. когда одно сознание конструирует другое в субъект-объектной форме.

⁸² yo bālair dharmāṇāṁ svabhāvo grāhyagrāhakādīḥ parikalpitas tena kalpitenātmanā teṣāṁ nairātmyaṁ na tv anabhilāpyenātmanā yo buddhānāṁ viśaya iti | evaṁ vijñā[pti](mātrasyā)pi vijñāptyantaraparikalpitenātmanā nairātmyapraveśād vijñaptimātravyavasthāpanayā sarvadharmāṇāṁ nairātmyapraveśo bhavati na tu sarvathā tadastitvāpavādāt | itarathā hi vijñāpter api vijñāptyantaram arthaḥ syād iti vijñaptimātratvan na sidhyetārthavatītvād vijñaptīnāṁ |

Реальность только проекции сознания предполагает полное устранение субъект-объектной онтологии, если познание является субъектом, объектом которого выступает другое познание, то оно перестаёт быть «чистым», здесь «безобъектным».

⁸³ См. Вим 9.

⁸⁴ katham punar idaṁ pratyetyavyam anenābhiprāyeṇa bhagavatā rūpādyāyatanāstitvam uktam na punaḥ santy eva tāni yāni rūpādivijñaptīnāṁ pratyekaṁ viśayībhavantīti |

Ссылка на Вим 9.

Ответ: Поскольку

Не верно, что эта [внешняя база цвета и т.н.⁸⁶] является чувственным объектом (вншая) как (1) единым [целым]; (2) атомистически множественным, а также как (3) их (атомов) компактной массой⁸⁷, поскольку атом недоказуем⁸⁸. Внм 11

Что сказано? Та база цвета и т.п., которая служит чувственным объектом (вншая) соответствующей зрительной проекции и т.п., является ли она (1) [чем-то] единым, имеющим форму целого, состоящего из частей (аваяви), в соответствии с предположением вайшешиков⁸⁹? (2) Или это множество, образованное [отдельными] атомами?⁹⁰ (3) Или это компактная масса атомов⁹¹?

Пет. (1) единое не становится чувственным объектом, поскольку целое никогда не постигается независимо от цвета (своих) частей⁹²; (2) это и не множество (атомов), поскольку отдельные атомы невосприимчивы; (3) по этой же причине их компактная масса не становится чувственным объектом⁹³, поскольку атом как единичная реальность (эка дравья) недоказуем⁹⁴.

⁸⁵ С точки зрения Кочхумуттома, Васубандху критикует не реализм как таковой, а реализм, в котором не проводится различия между мысленно сконструированной и невыразимой реальностью (Kochumuttom 1982: 174).

⁸⁶ Санскр. āyatana.

⁸⁷ Похожие формы атомных соединений анализируются в «Аламбана-нарикше» Дигнаги (АПВ 1-5).

⁸⁸ na tad ekaṁ na cānekaṁ viśayaḥ paramāṇuśaḥ |

na ca te saṁhatā yasmāt paramāṇur na sidhyati ||

⁸⁹ Вайшешики считали целое чем-то сверх простой суммы частей: принцип аваява-аваяви-бхеда, т.е. отличие целого от суммы частей. В моей терминологии это холистико-дискретная, или эмерджентная, модель: целое не сводится к сумме частей за счет присущности (самава) целого частям, которая и создает новые качества «грубых» вещей в сравнении с качествами атомов.

⁹⁰ Маттью Канштайн трактует это как «простую сумму атомистических частей» (mere sum of atomic parts) (Kapstein 2002: 186). Ср.: моя аддитивная модель, или механико-атомистическая модель: «Целое есть лишь механическая сумма частей; части измеряют целое и поэтому нервичны, тогда как целое искусственно сконструировано и вторично; нет ничего в целом, чего не было бы в частях, качества целого редуцируются к определенным свойствам частей-атомов». См. (Лысенко 2014: 12).

⁹¹ Канштайн: «унифицированное собрание атомистических частей» (unified collection of atomic parts) (Kapstein 2002: 186). Ср.: моя «аккумулятивная модель, в которой особо подчеркивается, что атомы-части существуют не изолированно, а только в сконлениях, и поэтому проявляют свои качества лишь в присутствии других частей». См. (Лысенко 2014: 12).

⁹² Одно из буддийских доказательств несуществования целого состоит в том, что целое не воспринимается отдельно от своих свойств, которые для буддистов аналогичны частям.

⁹³ В тексте viśayo-bhavanti. Профессор Нрадин Гокхале: эта форма называется vi-gūṇa: когда то, что не является чем-то, становится чем-то. Эта точка зрения саутрантиков, которая будет разбираться дальше.

⁹⁴ iti | kim uktam bhavati | yat tad rūpādikam āyatanaṁ rūpādivijñaptīnām pratyekaṁ viśayaḥ syāt tad ekaṁ vā syād yathā `vayavirūpaṁ kalpyate vaiśeṣikāḥ anekaṁ vā paramāṇuśaḥ saṁhatā vā ta eva paramāṇavaḥ na tāvad ekaṁ viśayo bhavaty avayavebhyo`nyasyāvayavirūpasya kvacid apy agrahaṇāt | nāpy anekaṁ paramāṇūnām pratyekaṁ agrahaṇāt | nāpi te saṁhatā viśayībhavanti | yasmāt paramāṇur ekaṁ dravyaṁ na sidhyati |

[Оппонент:] Почему недоказуем?

[Опровержение точки зрения единства/целостности атома⁹⁵]

[Ответ:] Поскольку

вследствие одновременного соединения с шестью [другими атомами] у атома будет шесть сторон⁹⁶. Внм 12ab

Если [атом] находится в соединении с шестью [другими] атомами с шести сторон, это подразумевает/из этого следует, что у атома шесть частей, поскольку, если что-то, [один атом], находится на [каком-то] месте, другого там быть не может⁹⁷.

Если же шесть [атомов] займут одно место, масса (нинда) [шести атомов] будет равна [массе] только одного⁹⁸. Внм 12cd

Таким образом, если место, где находится один атом, будет местом шести [атомов], тем самым в силу того, что все [атомы] займут одно и то же место, и их масса (тинда) будет [массой] лишь [одного] атома, и поскольку они не отличаются друг от друга, не будет восприятия никакого массовидного объекта⁹⁹.

[Точка зрения кашмирских вайбхашиков и ее критика]

Кашмирские вайбхашики говорят¹⁰⁰: конечно же, атомы не вступают в соединения, поскольку они не имеют частей. Мы не совершаем подобной логиче-

⁹⁵ Ср. критику атомизма в «Ньяя-сутре» (IV. 2. 18–25).

⁹⁶ *katham na sidhyati | yasmāt |ṣaṭkena yugapadyogāt paramāṇoḥ ṣaḍaṅśatā ||*

Если атомы неделимы и не имеют частей (а именно это и делает их атомами, согласно самим атомистам), то они не имеют и сторон, поэтому невозможно представлять их как хоть и минимальные, но все же протяженные грубые тела, которые могут образовывать соединения. У атома имеется только шесть сторон, соответствующих сторонам света (основным пространственным системам координат), с которых к нему могут присоединиться другие атомы. Если все «нозиции», или «вакансии», заняты, то присоединение других атомов невозможно. Эти шесть нозиций как бы делят атом на части, и он оказывается не единым, а поделенным на шесть частей.

⁹⁷ *ṣaḍbhyo digbhyaḥ ṣaḍbhiḥ paramāṇubhir yugapadyoge sati paramāṇoḥ ṣaḍaṅśatā prāpnoti | ekasya yo deśas tatrānyasyā sambhavāt |*

⁹⁸ *ṣaḍbhyo digbhyaḥ ṣaḍbhiḥ paramāṇubhir yugapadyoge sati paramāṇoḥ ṣaḍaṅśatā prāpnoti | ekasya yo deśas tatrānyasyā sambhavāt |*

Аналогичные альтернативы рассматриваются Васубандху и в АКБ (I. 43d).

⁹⁹ *atha ya evaikasya paramāṇor deśaḥ sa eva ṣaṇṇāni | tena sarveṣāṃ samānadeśatvāt sarvaḥ piṇḍaḥ paramāṇumātraḥ syāt parasparāvyatirekāḍ iti na kaścit piṇḍo dṛśyaḥ syāt |*

Тем самым опровергается и третья нозиция относительно внешнего объекта — компактная масса атомов, соответствующая концепции кашмирских вайбхашиков.

¹⁰⁰ Принципы атомизма кашмирских вайбхашиков. Отдельные атомы не могут вступать в соединение, но компактные скопления атомов могут соединяться с другими скоплениями атомов, как, например, один рисовый шарик может соединиться с другим рисовым шариком (нинда).

ской ошибки. По они (атомы) образуют компактные массы (самгхата), которые соединяются друг с другом¹⁰¹.

[Васубандху:] Их (кашмирских вайбхашиков) следует спросить: являются ли компактные массы чем-то отличным от [единичных] атомов?¹⁰²

Если атомы не обладают соединением, то при признании существования их компактных масс, это соединение (самйога) чего?¹⁰³. Внм 13ab

И соединение этого (атомов) невозможно доказательно установить не потому, что [у них] отсутствуют части¹⁰⁴. Внм 13cd

Таким образом, [если кашмирские вайбхашики под давлением аргументов признают, что] компактные массы тоже не соединяются между собой, то они не должны говорить, что соединение [единичных] атомов не установлено из-за отсутствия [у них частей]¹⁰⁵. Даже если у компактной массы есть части, соединение (все равно) нереализуемо¹⁰⁶. Поэтому отдельный атом не доказан как единая/неделимая (эка) реальность (дравья)¹⁰⁷.

Признается ли соединение атомов или не признается¹⁰⁸,

¹⁰¹ naiva hi paramāṇavaḥ saṃyujyante niravayavatvāt | mā bhūḍ eṣa doṣaprasaṅgaḥ | saṃghātās tu parasparaṃ saṃyujyanta iti kāśmīravaibhāṣikāḥ |

¹⁰² te idaṃ praṣṭavyāḥ | yaḥ paramāṇūnāṃ saṃghāto na sa tebhyo 'rthāntaram iti ||

Васубандху утверждает то же самое и в АКБ (I. 43). Это относится к отрицанию буддистами существования целого: целое не отличается от своих частей («молекула», состоящая из семи атомов, есть лишь семь атомов, расположенных в определенном порядке, как лес есть лишь деревья, расположенные определенным образом). Поэтому неспособность атомов вступать в соединения относится также и к их склонениям.

¹⁰³ paramāṇor asaṃyogāt tatsaṃghāte 'sti kasya saḥ | saṃyoga iti vartate |

Перевод Кена Чена: «Несколько нет соединения (asaṃyogāt) атома [с другим атомом], в результате чего это соединение (saṃyoga), т.е. соединение между склонениями (saṃghāta)], принадлежит склонению атомов (tat-saṃghāte)?» (Keng 2019: 574).

¹⁰⁴ na cānavayavatvena tatsaṃyogo na sidhyati ||

Против вайбхашиков, которые это признают (см. выше).

¹⁰⁵ Если кашмирские вайбхашики предположили, что атомы не соединяются, поскольку у них отсутствуют части, и одновременно считают, что компактные массы атомов не отличаются от отдельных атомов, они должны признать, что склонения тоже не соединяются. Если признать, что компактные массы тоже не соединяются, то это будет не из-за того, что у них отсутствуют части, как у атомов. Аргумент, что атомы не соединяются из-за отсутствия частей, неприемлем.

¹⁰⁶ Если компактные массы не отличаются от атомов, как целое от части, то эти массовые материальные объекты ведут себя как отдельные атомы, которые не соприкасаются, хотя и плотно прилегают друг к другу (позиция кашмирских вайбхашиков).

¹⁰⁷ atha saṃghātā apy anyonyaṃ na saṃyujyante na tarhi paramāṇūnāṃ niravayavatvāt saṃyogo na sidhyatīti vaktavyaṃ | sāvayavyāpi hi saṃghātasya saṃyogānabhyupagamāt | ataḥ paramāṇur ekaṃ dravyaṃ na sidhyati |

Здесь Васубандху критикует позицию кашмирских вайбхашиков за непоследовательность: если они признают, что компактные массы атомов не отличаются от отдельных атомов, то, даже имея части, эти компактные массы не могли бы вступать в соединение друг с другом.

¹⁰⁸ yadi ca paramāṇoḥ saṃyoga iṣyate yadi vā neṣyate |

Т.е. вопрос, имеются ли у атомов либо их склонений части или не имеются, но сути не относится к возможности их соединения. Можно согласиться с Тола и Драгоннети в том, что в этой и других кариках (в карике 11) цель Васубандху не в том, чтобы доказать несуществование атома, а в том, чтобы опровергнуть предположение о его целостности и неделимости (екатва). См. (Тола, Драгоннети 2004: 100).

невозможно установить единство (экатва) того, что имеет части, ориентированные по направлениям пространства¹⁰⁹. Внм 14ab

*Если один атом расположен спереди (сзади), внизу (вверху) другого, то, принимая во внимание такое множество составных частей, ориентированных по направлениям пространства, будет ли логически состоятельным единство как природа атомов?*¹¹⁰

А как быть с тенью и заслоном?¹¹¹ Внм 14с

*Если бы атом не имел разных сторон, каким образом при восходе солнца была бы возможна тень [с одной стороны атома] и свет солнца [с другой], ведь [у атома] не было бы стороны, не освещенной солнцем? А также, если не признать разных сторон, как мог бы один атом заслонить другой? Ведь в этом случае у атома не было бы задней стороны, доступ к которой служил бы препятствием для атома, [находящегося спереди]. Но если бы не было препятствия, то в случае, когда все атомы собрались на одном месте, их скопление не превышало бы размера только одного атома. Это уже было установлено*¹¹².

*[Возражение:] Почему бы не признать, что [отбрасывание] тени и заслон осуществляются не отдельными атомами, а массой атомов (пинда)?*¹¹³

[Васубандху:] Признается ли тем самым, что скопление атомов отличается от единичных атомов?

*[Оппонент:] «Пет!»*¹¹⁴.

[Васубандху:] Если [вы признаете,] что компактная масса [атомов] не отличается [от единичных атомов], то те (тень и заслон) не имеют к ней отношения¹¹⁵. Внм 14d

¹⁰⁹ digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvan na yujyate |

¹¹⁰ anyo hi paramāṇoḥ pūrvadig bhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhedo sati katham tadātmakasya paramāṇor ekatvaṁ yokṣyate |

¹¹¹ chāyāvṛtī katham vā .

¹¹² yady ekaikasya paramāṇor digbhāgabhedo na syād ādityodaye katham anyatra pārśve (chāyā) bhavaty anyatrātapah | na hi tasyānyaḥ pradeśo'sti yatrātapo na syāt | āvaraṇaṁ ca katham bhavati paramāṇoḥ paramāṇvantareṇa yadi digbhāgabhedo neṣyate | na hi kaścid anyah parabhāgo'sti yatrāgamanād anyenānyasya

pratighātaḥ syāt | asati ca pratighāte sarveśāṁ samānadeśatvāt sarvaḥ saṁghātaḥ paramāṇumāt[r]a[h] syād ity uktam | Было установлено в Внм 12cd.

¹¹³ kim evaṁ neṣyate piṇḍasya te cchāyāvṛtī na paramāṇor iti |

Те же кашмирские вайбхашики оиять предлагают свое решение проблемы.

¹¹⁴ kim khalu paramāṇubhyo 'nyaḥ piṇḍa iṣyate yasya te syātām nety āha |

Васубандху новторяет свой вопрос и нолучает тот же ответ.

¹¹⁵ anyo na piṇḍas cen na tasya te ||

Донущение возможности для атомов образовывать скопления ничего не изменяет в этой ситуации, поскольку скопления атомов будут обладать теми же характеристиками, что и отдельные атомы, например, они не могут касаться друг друга при соединении.

Если признать, что масса [атомов] не отличается от [входящих в нее] атомов, то те (тень и заслон) не могут быть установлены как принадлежащие исключительно ей, [массе, а не отдельным атомам]¹¹⁶.

[Оппонент:] Вы хотели [показать], что конфигурация ментально сконструирована. Идет ли речь об атоме или компактной массе атомов, о чем беспокоиться, если [их] определяющая характеристика (лакиана) как [внешней базы] цвета и т.п. не опровергнута?¹¹⁷

[Васубандху:] В чем же состоит их определяющая характеристика?¹¹⁸

[Оппонент:] Она состоит в том, что цвет и т.п. характеризуются способностью быть внешним объектом (вншайатва) органа зрения и т.п., а также способностью быть синим и т.п.¹¹⁹.

[Васубандху:] Именно это и рассматривается: если объектом зрения признано синее, желтое и т.п., представляет ли оно собой одну единую (эка) реальную (дравья) или это множество¹²⁰?

[Оппонент:] И что из этого?¹²¹

[Васубандху:] То, что точка зрения множественности (атомов) была объявлена ошибочной¹²².

¹¹⁶ yadi nānyaḥ paramāṇubhyaḥ piṇḍa iṣyate na te tasyeti siddham bhavati |

¹¹⁷ sanniveśaparikalpa eṣaḥ | paramāṇuḥ saṁghāta itī vā kim anayā cintayā | lakṣaṇaṁ tu rūpādīnāṁ na pratiśidhyate |

Оппонент утверждает, что в опыте цвет, вкус и другие свойства объекта даны нам независимо от того, является ли этот объект атомом или скоплением атомов. Сильвэн Леви отмечает, что это изложение доктрины вайбхашиков, приводя цитату из «Снхута-артха» 1.10: «Вайбхашики придерживались следующего мнения: Восприятие (грахана) синего цвета и т.н. или восприятие жара, света и т.н. осуществляется безотносительно конфигурации (самстхана), восприятие осязаемого — безотносительно цвета, восприятие любой другой базы (аятана) цвето-формы зависит от цвета и от конфигурации. Однако Учитель (Васубандху), являющийся сторонником саутрантики, не согласен с тем, что это так. Восприятие конфигурации является не зрительным, а ментально (манасам) сконструированным (нарикальнита)» (мой перевод цитаты из: Леви 1932: 54).

¹¹⁸ kim punas teṣāṁ lakṣaṇaṁ |

¹¹⁹ cakṣurādīviṣayatvaṁ nīlādīvaṁ ca tad evedaṁ sampradhāryate |

¹²⁰ yat tac cakṣurādīnāṁ viśayo nīlapītādikam iṣyate kin tad ekaṁ dravyam atha vā tad anekam iti |

Иными словами, является ли синий цвет единым (1) целым или (2) множеством частей-атомов цвета? Это альтернативы из Вим 12.

¹²¹ kiṁ cātaḥ |

¹²² anekatve doṣa uktaḥ ||

Речь идет о множественности данных нам в опыте свойств, таких как цвет и т.н., составляющие внешнюю базу (бахья-аятана) познания. Если эти свойства состоят из атомов, то это будет точка зрения атомизма, несостоятельность которой была уже доказана как для единичных атомов, так и для их скоплений.

[Доказательство несостоятельности единства-целостности¹²³
внешней базы познания]

Если признать, что [внешний объект] является единым целым, [это повлечет за собой следующие нежелательные логические последствия]: (1) невозможность постепенного передвижения, (2) невозможность одновременного продвижения и неподвижения (граха-аграха), (3) раздельное пребывание многих вещей, а также (4) невидимость тонкого (сукшма)¹²⁴ будет [тоже] невозможна¹²⁵. Внм 15

Если объект зрения в виде синего цвета и т.п. представить как единую субстанцию (ека-дравья) без внутренних членений на части, то (1) не было бы постепенного (шаг за шагом) передвижения по [поверхности] земли, т.е. перемещения (гамана), поскольку один шаг был бы прохождением всей [поверхности земли]¹²⁶. (2) Не было бы продвижения передней части и неподвижения задней в одно и то же время, ибо логически недопустимо, чтобы один и тот же объект одновременно постигался и не постигался¹²⁷. (3) Не было бы пребывания множества отдельных слонов, коней и т.п. [каждого] на своем месте, ибо там же, где одно, находилось бы и другое¹²⁸. [В этом случае] как доказать их отдельность¹²⁹? Или, как может быть единым то, что и занято и не занято ими (слонами и лошадьми), ведь между ними воспринимается промежуток, где их нет¹³⁰? (4) Если

¹²³ Санскр. ekatva. Здесь экатва выступает синонимом отсутствия деления на части, даже при условии пространственной протяженности. Васубандху стремится показать, к каким нежелательным логическим последствиям может привести понимание такого объекта познания, как цвет, в качестве единой сущности. Эта критика может относиться и к теориям неделимости атомов, и к монистическим теориям типа адвайты.

¹²⁴ Сукшма — стхула обычно рассматриваются как онтология атомов и грубых материальных объектов.

¹²⁵ ekatve na krameṇetir yugapan na grahāgrahau | vicchinānēkavṛttiś ca sūkṣmāṇīkṣā ca no bhavet ||

¹²⁶ yadi yāvad avicchinnaṁ nīlādikaṁ cakṣuṣo viśayas tad ekaṁ dravyaṁ kalpyate pṛthivyāṁ krameṇetir na syāt | gamanam ity arthaḥ sakṛtpāda kṣepeṇa sarvasya gatatvāt |

Если бы синий предмет, обладающий протяжением, который мы воспринимаем, был бы единым и неделимым, подобно поверхности земли, то его протяженность невозможно было бы измерить шагами, поскольку каждый шаг отмерял бы только одну часть земли, а если признать, что земля едина и не состоит из частей, то одного шага было бы достаточно, чтобы пересечь ее всю.

¹²⁷ arvāg-bhāgasya ca grahaṇaṁ parabhāgasya cāgrahaṇaṁ yugapan na syāt | na hi tasyaiva tadānīm grahaṇaṁ cāgrahaṇaṁ ca yuktaṁ | ekatve na krameṇetir yugapan na grahāgrahau |

Обычно мы воспринимаем какую-то часть объекта (ту, что обращена к нам), а не весь объект целиком, включая ту часть, которая от нас скрыта. При допущении неделимости объекта нельзя было бы воспринять одну его часть и не воспринять другую, поскольку он бы воспринимался со всех сторон одновременно.

¹²⁸ vicchinnaṁ sūkṣmasya cānekasya hastyāśvādikasyaikatra vṛttir na syāt | yatraiva hy ekaṁ tattraivāparam iti kathan tayo vicchedo yujyate | sakṛtpādakṣepeṇa sarvasya gatatvāt ||

Допустим, на какой-то территории живут и слоны и лошади; если эта территория является чем-то единым и неделимым, то все животные должны были находиться на одном месте, поэтому нельзя было бы объяснить, почему животные занимают разные места, ведь в этом случае местонахождение каждого из них поделит эту территорию на части и она перестанет быть единой и неделимой.

¹²⁹ kathan tayo vicchedo yujyate |

Иными словами, если признать конценцию единства, то придется признать, что множество вещей должны занимать одно и то же место, и тогда невозможно доказать их различие.

¹³⁰ katham vā tad ekaṁ yat prāptaṁ ca tābhyāṁ na ca prāptaṁ antarāle tacchūnyagrahaṇāt |

Если распределить животных по разным местам, между ними окажется пустое пространство, где они отсутствуют, в этом случае не будет единства/непрерывности территории.

отличие одной вещи от другой мыслится на основании отличия характеристик (лакиана), а не иначе, [не на отличии их размера], то не было бы невидимых мелких/тонких (сукима) водных тварей (удака-джанту), потому что их форма была бы одинаковой [с формой] грубых/крупных (стхула)¹³¹. Из этого следует необходимость представить [цвета и т.п.] разделенными на атомы¹³². [Однако] он единый/единичный (атом) не доказан. А при невозможности доказательства его [единства] последует недоказанность [составленного из атомов] объекта в виде цвета, органа зрения и т.п.¹³³. Тем самым установлена [релевантность учения] о только проекции сознания¹³⁴.

[Как объяснить восприятие, если нет внешнего объекта]

[Возражение:] Существование или несуществование подлежит удостоверению праманами (инструментами достоверного познания), а «из всех праман — прамана непосредственного восприятия (пратьякша) наилучшая». Однако если [допустить, что внешний] объект не существует, то как возможно возникновение познания (буддхи): «это у меня перед глазами¹³⁵»?

Познание того, что (что-то) непосредственно воспринимается¹³⁶ [нронсхондт] как во сне и т.п.¹³⁷. Внм 16а

даже без (внешнего) объекта, как было сообщено ранее¹³⁸.

И в тот момент, когда оно (познание) имеет место, в этот момент объект уже не воспринимается. Как возможно номыслить его (объекта) непосредственную воспринимаемость¹³⁹? Внм 16б

¹³¹ sūkṣmāṇāṁ codakajantūnām sthūlaiḥ samānarūpāṇām anīkṣaṇaṁ na syāt | yadi lakṣaṇabhedād eva dravyāntaratvaṁ kalpyate, nānyathā

Толкование Толы и Драгонетти: «Если бы все вещи и все существа были чем-то единым, лишенным протяжения, их разнообразие не вытекало бы из их размера; их разнообразие вытекало бы из их характеристик. Поэтому, если мы можем видеть большую рыбу, нет никаких причин для того, чтобы мы не видели маленькую, поскольку характеристики их обеих одинаковы, тогда как их размер ввиду отсутствия протяженности не может играть роль дифференцирующего фактора, который бы мог объяснить, почему мы воспринимаем одних и не воспринимаем других» (Tola, Dragonetti 2004: 110).

¹³² tasmād avaśyaṁ paramāṇuśo bhedaḥ kalpayitavyaḥ |

¹³³ sa caiko na sidhyati | tasyāsiddhau rūpādīnām cakṣurādiviśayatvam asiddham iti |

По единый атом не доказан, и поэтому не доказано, что органы чувств и воспринимаемые ими объекты состоят из атомов.

¹³⁴ siddhaṁ vijñaptimātram bhavātīti |

Если нурванакша (мнение оннонента) опровергнуто, то остается только признать сиддханту (правильную доктрину).

¹³⁵ pramāṇavaśād astitvaṁ nāstitvaṁ vā nirddhāryate | sarveṣāṁ ca pramāṇānām pratyakṣam pramāṇaṁ gaṛiṣṭhaṁ ity asaty arthe katham iyaṁ buddhir bhavātīdaṁ me pratyakṣam iti ||

«[Перед глазами] — этимология слова «пратьякша». Здесь ударение делается на объекте восприятия: как возможно восприятие *объекта*? — а не на самом факте восприятия: как возможно *восприятие*?

¹³⁶ В тексте pratyakṣa-buddhiḥ. Комментарий профессора Прадина Гокхале: «Это значит не то, что имеет место „непосредственное познание“, а познание, что познание чего-то является непосредственно данным», т.е. знание тина анувьывасая (последующее удостоверение).

¹³⁷ pratyakṣabuddhiḥ svapnādau yathā |

¹³⁸ vināpy artheneti pūrvam eva jñāpitaṁ |

¹³⁹ sā ca yadā tadā | na so'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṁ katham mataṁ ||

В момент, когда происходит познание (буддхи) того, что объект дан непосредственно (в форме): «это у меня перед глазами», — в этот момент он (объект) уже не воспринимается, поскольку всецело определяется ментальным распознаванием (мановиджняна)¹⁴⁰, а также поскольку [его] зрительное распознавание (чакиу-виджняна) уже прекращено¹⁴¹. Как можно признавать его (объекта) непосредственную воспринимаемость? Особенно если речь идет о мгновенном объекте (кианика), который в этот момент уже прекратил свое существование, будь он цветом или вкусом и т.п.»¹⁴²

[Оппонент предполагает, что непосредственное восприятие объекта можно вывести из факта припоминания этого объекта; Васубандху его опровергает]

[Возражение:] [Объект], не пережитый в непосредственном опыте (ананубхута), не может припоминаться ментальным распознаванием¹⁴³, необходимо, чтобы объект был уже непосредственно воспринят, это и есть непосредственное восприятие (даршана). Таким образом мыслится непосредственный характер восприятия (пратьякшатвам) цвета и т.п., являющихся объектом того (зрения и т.п.)¹⁴⁴.

[Васубандху:] Припоминание объекта не доказывает его восприятия [в прошлом], поскольку¹⁴⁵

[Было уже] разъяснено, как из ментальной проекции, создающей образ-видимость (абхаса) того [объекта]...¹⁴⁶ Внм 17а

Было уже разъяснено, как ментальная проекция в форме зрительного распознавания (чакиур-виджняна), создающая образ-видимость объекта, возникает даже в отсутствие внешнего объекта¹⁴⁷.

¹⁴⁰ Здесь мановиджняна (ментальное распознавание) идентична манонпратьякше (ментальному восприятию). Статус манасического восприятия вызывал много вопросов: является ли оно непосредственным или опосредованным ментальными конструкциями? Если оно выражается словами, то оно явно не может быть непосредственным восприятием. Однако Васубандху в этом тексте отождествляет мановиджняну с нерцентивным суждением. Для него это второй момент восприятия, тогда как первый момент связан с появлением в сознании проекции образа объекта.

¹⁴¹ Здесь Васубандху имеет в виду второй момент процесса познания, когда возникает нерцентивное суждение.

¹⁴² yadā ca sā pratyakṣa(buddhir bhava)tīdāṃ me pratyakṣam iti tadā na so'rtho dṛśyate manovijñānenaiva paricchedāc cakṣurvijñānasya ca tadā niruddhatvād iti kathāṃ tasya pratyakṣatvam iṣṭaṃ | viśeṣeṇa tu kṣaṇikavādinō yasya tadānīm niruddham eva tad rūpaṃ rasādikaṃ vā |

¹⁴³ Т.е. ментальное сознание (мановиджняна) действует как память, а не как непосредственное восприятие.

¹⁴⁴ nānanubhūtam manovijñānena smaryate | ity avāśyam arthānubhavena bhavitavyaṃ tac ca darśanam ity evaṃ tadviśayasya rūpādeḥ pratyakṣatvaṃ mataṃ |

Т.е. возникновение ментального сознания доказывает, что объект был непосредственно воспринят в прошлом.

¹⁴⁵ asiddham idam anubhūtasārthasya smaraṇam bhavāpīti | yasmāt |

¹⁴⁶ uktaṃ yathā tadābhāsā vijñaptiḥ ||

¹⁴⁷ vināpy arthena yathārthābhāsā cakṣurvijñānādikā vijñaptir utpadyate tathoktaṃ ||

Это первый момент восприятия, согласно йогачаре: возникновение проекции зрительного восприятия с ее объектом — цветом. Вслед за этим идет второй момент, который является припоминанием.

припоминание¹⁴⁸. Вим 17b

Именно из этого образа возникает проекция ментального распознавания (мановиджняпти), связанная с припоминанием¹⁴⁹, создающая образ-видимость того (объекта), конструирующая цвет и т.п.¹⁵⁰. Учитывая это, на основании возникновения припоминания невозможно доказать непосредственный опыт пережитого объекта (артха-анубхута)¹⁵¹.

[Возражение:] если, [согласно вам], объектами ментальной проекции, как и во сне, являются несуществующие вещи, и так же [происходит] и в бодрствующем состоянии, то люди так же обнаруживали бы их несуществование в обыденной практике (локе). По этого не случается. Поэтому не верно, что любое восприятие (упалабдхи) вещей будет, как во сне, безобъектным (ни-рартхика)¹⁵².

[Васубандху:] Это не то, что приведет к правильному познанию (аджняпака), поскольку¹⁵³

Песуществование объектов сновидческого восприятия невозможно обнаружить до пробуждения¹⁵⁴. Вим 17cd

Так, выражение «как во сне» означает спящих людей, погруженных в состояние сновидений (нидра), вызванных отпечатками (васана) повторяющихся ошибочных ментальных конструкций, наблюдающих несуществующие вещи, но не осознающих их несуществование, пока они не проснутся. По когда в резуль-

¹⁴⁸ smaraṇaṁ tataḥ |

Комментарий профессора Прадина Гокхале: «Припоминание относится к сфере познания, равно как и мановиджняна (ментальное распознавание), и викальна (конструирование, воображение). Первый момент познавательного процесса — это непосредственное восприятие, второй — это нратьякша-буддхи, познание непосредственного восприятия, которое называется мановиджняной, викальной или смрити (здесь: заноминание). Смрити не является познанием, поскольку оно есть грахита-грахи, т.е. познание уже познанного, поэтому Дхармакирти, например, не считал смрити познанием, а считал савикальнака нратьякшу чем-то вроде памяти и поэтому отрицал, что она нрамана. Согласно реалистам, в первый момент имеется чувственное познание объекта X, в следующий момент — ментальное познание этого чувственного познания. В саутрантике первый момент — это восприятие образа, или ментальной копии объекта (акара)».

¹⁴⁹ Васубандху отождествляет ментальное распознавание и припоминание как формы познания познания.

¹⁵⁰ То, что мы припоминаем, это не реальные объекты, а наш опыт восприятия этих объектов, сам же этот опыт, как покажет Васубандху, возникает в результате активации отпечатков предшествующего опыта. Т.е. в серии моментов психической активности есть такие моменты, которые служат объектами, а есть моменты, которые выступают как познание этих объектов, см.: ИФР к ВимВ 10.

¹⁵¹ tato hi vijñaptēḥ smṛtisamprayuktā tatpratibhāsaiva rūpādivikalpikā manovijñaptir utpadyata iti na smṛtyutpādād arthānubhavaḥ sidhyati |

Припоминание не доказывает существование непосредственного восприятия.

¹⁵² yadi yathā svapne vijñaptir abhūtārthaviśayā tathā jāgrato'pi syāt tathāiva tadabhāvaṁ lokaḥ svayam avagacchet | na caivam bhavati | tasmān na svapna ivārthopalabdhīḥ sarvā nirarthikā |

¹⁵³ idam ajñāpakam | yasmāt |

¹⁵⁴ svapnadṛgviśayābhāvaṁ nāprabuddho'vagacchati |

Чтобы осознать нереальность объектов обычного опыта, необходимо перейти в другое состояние сознания, невозможно, оставаясь в том же состоянии, открыть это. Точно так же, как, пока мы не проснемся, мы не поймем, что это был сон.

тате обретения сверхмирского знания (локоттара), лишенного ментальных конструкций (нирвикальпа джняна) и являющегося противоядием (пратипакша) против того [конструирующего знания], они становятся пробужденными, то в результате обращенности к чистому мирскому знанию (лаукика джняна), обретенному после того (неконструирующего знания-прозрения), они должным образом постигают несуществование внешних объектов познания (вишая). В этом сходство [между тем, как сновидческое знание снимается знанием в бодрствующем состоянии, а знание в бодрствующем состоянии снимается высшим знанием]¹⁵⁵.

[Проблема возможности взаимодействия индивидуальных потоков сознания]

[Возражение:] Если ментальные проекции, имеющие видимость (внешних) объектов, появляются у живых существ только в результате специфического внутреннего преобразования [в пределах их собственных] ментальных серий¹⁵⁶, а не из специфических (внешних) объектов, как может быть доказано, что ментальные проекции живых существ дифференцируются в зависимости от посещения плохих или хороших друзей или слушания благой или неблагой Дхармы (учения), ведь [в этом случае] не будет [ни благого или неблагого] наставления, ни хорошей или плохой компании¹⁵⁷?

[Ответ:]

Преобладанием друг над другом ментальные проекции ограничивают/определяют друг друга¹⁵⁸. Вм 18ab

У всех живых существ доминирование ментальными проекциями друг друга происходит посредством того, что одни проекции служат ограничивающими/определяющими факторами других. Взаимное — это значит «друг друга». Стало быть, из специфической ментальной проекции, принадлежащей одной ментальной серии, а не из специфических внешних объектов, возникает специфическая ментальная проекция другой серии¹⁵⁹.

¹⁵⁵ evaṃ vitathavikalpābhyāsavāsanānidrayā prasupto lokaḥ svapna ivābhūtam artham paśyann aprabuddhas tadabhāvaṃ yathāvan nāvagacchati, yadā tu tatpratipakṣalokottaranirvikalpaññānalābhāt prabuddho bhavati tadā tatprṣṭhalabdhāsuddhalaucikajñānasammukhībhāvād viṣayābhāvaṃ yathāvad avagacchatīti samānam etat |

¹⁵⁶ Т.е. их собственных потоков сознания — концепция солинизма.

¹⁵⁷ yadi svasantānaparīṇāmaviśeṣād eva satvānām arthapratibhāsā vijñaptaya utpadyante nārthaviśeṣāt | tadā ya eṣa pāpakalyāṇamitrasaṃparkāt sadasaddharmaśravaṇāc ca vijñaptiniyamaḥ satvānām sa katham sidhyati, asati sadasatsaṃparke taddeśanāyān ca |

Иными словами, если все ментальные проекции являются результатом лишь внутренней эволюции сознания индивида как серии моментов психической активности, то тем самым отрицается возможность благоприятного или неблагоприятного влияния на одного индивида со стороны другого.

¹⁵⁸ anyonyādhipatitvena vijñaptiniyamo mithaḥ ||

В Вм В 19 Васубандху приводит примеры некоторых таких внешних влияний.

¹⁵⁹ sarveṣāṃ hi satvānām anyonyavijñaptiyādhipatyena mitho vijñapter niyamo bhavati yathāyogaṃ | mitha iti parasparataḥ | ataḥ santānāntaravijñaptiviśeṣāt santānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate nārthaviśeṣāt |

Т.е. если один индивид слушает другого индивида, то в серии сознания второго могут появиться представления, вызванные со стороны ментальной серией первого, и все обходится без внешнего объекта.

[Возражение:] По если даже у тех, кто пребывает в бодрствующем состоянии, ментальная проекция лишена [внешнего] объекта, подобно тому как [это имеет место] во сне, то почему при благоприятном и неблагоприятном поведении результат, будь то желаемый или нежелаемый, будет неодинаковым для спящих и неспящих¹⁶⁰?

[Ответ:]

Поскольку во сне сознание (чнтта) поражено ступором, этим [объясняется] неодинаковость результата¹⁶¹. Внм 18cd

И только в этом причина, а не в том, существует ли [внешний] объект¹⁶².

[Возражение:] По если существует только ментальная проекция, которая безобъектна (нирартхика) даже в бодрствующем состоянии, подобно состоянию сновидения, каким образом у спящих и у неспящих возникают неодинаковые результаты, взыскиваемые или избегаемые [ими] в отношении их благих и неблагих поступков¹⁶³?

Если все есть лишь ментальная проекция, и нет ни тела, ни речи, то как возможно, что смерть овец и других [животных] вызвана действиями мясника? Если смерть [овец] не была причинена ими, логично ли обвинять мясника в лишении жизни¹⁶⁴?

Смерть [одного нидивнда] нронстекает из особого ментального события, другого [нидивнда], так же как деформация, нанодобне нрвала в намяти и т.н., вызвана в других снах мыслями нишачей¹⁶⁵ и т.п.¹⁶⁶. Внм 19

¹⁶⁰ yadi yathā svapne nirarthikā vijñaptir evaṁ jāgrato'pi syāt kasmāt kuśalākuśalasamudācāre suptāsuprayos tulyaṁ phalam iṣṭāniṣṭam ātyān na bhavati |

Если нет разницы между сном и бодрствующим состоянием, то почему столь различаются результаты поступков, совершенных во сне и в реальности? Имеется в виду представление о том, что действия во сне, в силу того что они не вызваны осознанным намерением, не могут иметь кармических последствий.

¹⁶¹ yasmāt | middhenopahataṁ cittaṁ svapne tenāsamaṁ phalaṁ ||

¹⁶² idam atra kāraṇaṁ na tv arthasadbhāvaḥ |

¹⁶³ yadi yathā svapne nirarthikā vijñaptir evaṁ jāgrato'pi syāt kasmāt kuśalākuśalasamudācāre suptāsuprayos tulyaṁ phalam iṣṭāniṣṭam ātyān na bhavati |

Ссылка на то, что действия во сне считаются некармическими, т.е. не приносящими кармических результатов.

¹⁶⁴ yadi vijñaptimātram evedaṁ na kasyacit kāyo'sti na vāk katham upakramyamāṇānām aurabhrikādibhir urabhrādīnām maraṇam bhavati, atakṛte vā tanmaraṇe katham aurabhrikādīnām prāṇātipātāvadyena yoga bhavati |

Если все действия совершаются в сознании, а реальные действия не существуют, то мясник, убивший овцу, не может быть ответственным за ее смерть, поскольку его действие было нереальным. В другом своем сочинении, «Карма-сиддхи-пракарана» («Трактат о доказательстве действия»), Васубандху уже ответил на подобное возражение, перенеся весь груз моральной ответственности на намерение. Мясник совершил проступок, который повлечет за собой кармическое воздаяние, не столько своим действием, сколько своим намерением убить овцу. Телесное же действие, но Васубандху, это намерение, оказывающее влияние на телесный комплекс, см. (Anacker 1998: 178).

¹⁶⁵ Пишачи в брахманистской и буддийской мифологии – это низшие существа, поедающие мертвую человеческую плоть и обитающие в местах захоронений.

¹⁶⁶ maraṇam paravijñaptiviśeṣād vikriyā yathā | smṛtilopādikānyeṣāṁ piśācādīmanovaśāt ||

Васубандху рассуждает на тему о том, как ментальное может воздействовать на телесное, приводя в пример две известные канонические истории.

Подобно тому как в результате мысленного воздействия тишачей на других людей, у которых [от этого] происходят деформации [в виде] провала памяти, сновидений, одержимости духами и т.п.; или в результате ментального воздействия тех, кто наделен сверхъестественными способностями (риддхи)¹⁶⁷, как в случае Сараны, которого Махакатьяна заставил видеть сны¹⁶⁸, или Вемачитры, над которым зловерные лесные риши одержали победу¹⁶⁹, точно так же деформация, разрушающая жизненную способность (дживита-индрия) одних [существ], возникает в результате преобладающего влияния особого ментального действия другого [существа] и тем самым производится разрыв в непрерывной серии [моментов психической активности], который называют «смертью»¹⁷⁰. Так это следует понимать¹⁷¹.

А иначе, как мог бы лес Дандака¹⁷² быть онустошен в результате гнева рншн¹⁷³? Вм 20ab

[Возражение:] А если не признать, что смерть живого существа есть результат доминирующего влияния особой репрезентации, принадлежащей другому?

[Это следует признать], ведь, когда Блогословенный хотел показать, что наказание ментальным воздействием заслуживает великого порицания, он задал домохозяину Упали вопрос: «Скажи-ка, Упали, слышал ли ты, что лес Данака, лес Матанга¹⁷⁴, лес Калинга¹⁷⁵ были кем-то опустошены?» Тот от-

¹⁶⁷ В буддийских текстах упоминается целый ряд таких риддхи (нали иддхи): способность создавать свой собственный фантом, становиться невидимым, проходить через стены, ходить по воде, летать по воздуху и т.п. Их развитие считалось побочным продуктом медитации и аскезы, а их публичная демонстрация норицалась.

¹⁶⁸ Эта история подробно изложена в «Кальнана-мандатике» Кумаралаты (12, история 65). Сарана, сын царя Ватсы Удаяны, стал последователем одного из главных учеников Будды — Махакатьяны. Вместе они прибыли в Удджайн, царство Аванти. Местный царь Прадьюта, занедозрив Сарану в связи со своими женами, велел посадить его в тюрьму и избить палками. Когда Сарану выпустили из тюрьмы, он попросил Махакатьяну освободить его от монашеских обетов, но тот отказался. Почью, когда Сарана спал, Махакатьяна внушил ему сон, в котором Сарану, проигравшего битву Прадьюте, ведут на казнь. По дороге он встречает Махакатьяну и просит его о прощении. Чтобы показать, что это всего лишь сон, Махакатьяна выпускает из своей правой руки лучи света. См. (Levy 1908: 149 ff.; Chavannes 1962: 23).

¹⁶⁹ В этой истории, изложенной в Самьютта нике (I, XI, 225–227), риши внушали ночные кошмары Вемачитре, царю Асуров, за то, что он отказался гарантировать их безопасность (Levy 1925: 17–26).

¹⁷⁰ Речь идет о нерыве не во всей индивидуальной серии, а лишь в том ее сегменте, который составляет настоящее существование.

¹⁷¹ *yathā hi piśācādīmanovaśād anyeṣāṃ smṛtilopasvapnadarśanabhūtagrahāveśavikārā bhavanti | ṛddhivanmanovaśāc ca | yathā sāraṇasyāryamahākātyāyanādhiṣṭhānāt svapnadarśanam | āraṇyakaṛṣi-manahpradoṣāc ca vemacitrīṇaḥ parājayaḥ | tathā paravijñaptiviśeṣādhipatyāt pareṣāṃ jīvitendriyavirodhinī kācid vikriyotpadyate yayā sabhāgasantativicchedākhyam maraṇam bhavati veditavyam |*

¹⁷² В индийской литературе, прежде всего «Рамаяне», Дандака — сын некоего Ишваку, чье царство превратилось в лес (на Декканском плато между реками Пормада и Гадавари). В этом лесу происходили многие эпизоды эпоса «Рамаяна» (см.: Rāmāyana Baroda 1975 fr. 71–72; Buddhaghosha PTS, 1976: 60–88).

¹⁷³ *katham vā daṇḍakāraṇyaśūnyatvam ṛṣikopataḥ |*

¹⁷⁴ Матанга, который считал себя брахманом, но на самом деле был чандалой (его мать соблазнил бродягой), жестоко обошелся с ослом, мать которого объяснила ему, кто он есть на самом деле. После этого Матанга предался жесткой аскезе, чтобы обрести статус брахмана. Лес, где он этим занимался, стал называться его именем.

¹⁷⁵ Калинга — это страна, которая была опустошена Ашокой, в чем он, став буддистом, глубоко раскаялся.

ветил: «Я слышал, о Гаутама, что это было вызвано злонамеренностью риши»¹⁷⁶.

[Оннонт:] Как это доказывает, что ментальное насилие заслуживает великого порицания?

*Если представить себе, что живые существа, обитающие там, [в этих лесах], были уничтожены нечеловеческими существами, почитавшими этих [риши], а не умерщвлены ментальным воздействием [самых] риши, каким образом это доказывает, что ментальное насилие заслуживает большего порицания, чем физическое или словесное?*¹⁷⁷

*[Васубандху:] Это может быть доказано только тем, что смерть стольких живых существ была вызвана лишь злонамеренностью риши*¹⁷⁸.

[Познание чужих мыслей]

*[Оппонент:] Если все есть только ментальная проекция, то действительно ли знатоки чужих мыслей знают мысль другого или нет? И что из этого вытекает? Если они не знают мысль другого, как могут они быть знатоками чужих мыслей?*¹⁷⁹

*Или если они знают*¹⁸⁰,

то почему знание тех, [кто претендует на роль знатока] чужих мыслей, не соответствует действительности?¹⁸¹ Внм 20cd

[Васубандху: Оно не соответствует действительности], как и знание собственного сознания¹⁸². Внм 21abc

*[Оппонент:] Почему даже это [знание собственного сознания] не соответствует действительности?*¹⁸³

¹⁷⁶ yadi paravijñaptiviśeṣādhipatyāt satvānāṃ maraṇaṃ neṣyate | manodaṇḍasya hi mahāsāvadyatvaṃ sādhayatā bhagavatopāliṃ gr̥hapatiḥ pṛṣṭaḥ kaccit te gr̥hapate śrutam kena tāni daṇḍakāraṇyāni mātaṅgāraṇyāni kalīṅgāraṇyāni śūnyāni medhyībhūtāni | tenoktaṃ śrutam me bho gautama ṛṣiṇāṃ manaḥpradoṣeṇeti ||

История изложена в «Уналисугге» из Маджджхима никаи (издание Pāli Text Society, vol. 1: 378).

¹⁷⁷ yady evaṃ kalpyate , tadabhiprasannair amānuṣais tadvāsināḥ satvā utsāditā na tv ṛṣiṇāṃ manaḥpradoṣān mṛtā ity evaṃ sati kathaṃ tena karmmaṇā manodaṇḍaḥ kāyavāgdaṇḍābhyāṃ mahāvadyatamaḥ siddho bhavati | tan manaḥpradoṣamātreṇa tāvatāṃ satvānāṃ maraṇāt sidhyati |

¹⁷⁸ tan manaḥpradoṣamātreṇa tāvatāṃ satvānāṃ maraṇāt sidhyati |

Иными словами, дурное намерение является большим злом, чем телесное действие.

¹⁷⁹ yadi vijñaptimātram evedaṃ paracittavidaḥ kiṃ paracittaṃ jānanti , atha na , kiṃ cātaḥ. yadi na jānanti kathaṃ paracittavido bhavanti |

¹⁸⁰ atha jānanti

¹⁸¹ paracittavidāṃ jñānam ayathārthaṃ kathaṃ

¹⁸² yathā svacittajñānam

¹⁸³ tad api kathaṃ ayathārthaṃ |

[Васубандху:] В силу отсутствия знания, такого же, как [знание] Будды [в отношении его] области¹⁸⁴. Внм 21d

Подобно тому как это [сознание] ввиду своей невыразимой самости является областью знания Будд, так же и незнание этого [собственного сознания и сознания другого] оба не соответствуют реальности в силу того факта, что мысленные конструкции познаваемого и познающего не отброшены, хотя они и являются превратными представлениями¹⁸⁵.

Эта [доктрина] только ментальной проекции есть бездонная глубина, бесконечны способы [ее] установления¹⁸⁶,

Доказательство реальности только ментальной проекции сознания осуществлено мною в соответствии с моими способностями. Однако она (реальность) недоступна рассуждению¹⁸⁷. Внм 22abc

Для подобных мне все формы и способы этой [ментальной проекции сознания] не могут быть предметом рассуждения в силу того, что выходят за пределы спекулятивного мышления (тарка). Чтобы показать, чьей областью она определено является, он говорит¹⁸⁸:

...[и является] областью Будд¹⁸⁹. Внм 22d

В каждом своем проявлении она является областью Благословенных Будд в силу отсутствия у них препятствий к [познанию] всех объектов, призванных быть познанными во всех своих аспектах¹⁹⁰.

*Это сочинение в двадцати стихах Учителя Васубандху
есть доказательство/установление реальности
только ментальной проекции сознания¹⁹¹.*

¹⁸⁴ ajñānād yathā buddhasya gocaraḥ

¹⁸⁵ yathā tan nirabhilāpyenātmanā buddhānām gocaraḥ | tathā tadajñānāt | tad ubhayaṁ na yathārthaṁ vitathapratibhāsatayā grāhyagrāhakavikalpasyāprahīṇatvāt |

Для обычного человека, приверженного идее «Я» и делениям на субъект и объект, невозможно не только познание мысли других, но и познание самого себя. О существовании других сознаний он узнает лишь посредством логического вывода (вывода по аналогии). Только для просветленных будд это знание открыто и доступно.

¹⁸⁶ anantaviniścayaaprabhedāgādhaḡāmbhīryāyām vijñaptimātra tāyām |

¹⁸⁷ vijñaptimātratāsiddhiḥ svaśaktisadṛśī mayā | kṛteyaṁ sarvathā sā tu na cintyā,

Васубандху скромно относит себя к обычным людям, а свое доказательство — к спекулятивному мышлению, которым он владеет в силу своих умственных способностей. При этом он подчеркивает, что знание реальности как таковой выходит за рамки рационального дискурса.

¹⁸⁸ sarvaprakāra tu sā māḍṛśaiś cintayitum na śakyā tarkkāviśayatvāt | kasya punaḥ sā sarvathā gocara ity āha |

¹⁸⁹ buddhagocaraḥ

¹⁹⁰ buddhānām hi sā bhagavatām sarvaprakāraṁ gocaraḥ sarvākārasarvajñeyajñānāvighātād iti ||

¹⁹¹ vimśikā vijñaptimātratāsiddhiḥ kṛtir iyaṁ ācāryavasubandhoḥ

Издания (с переводами и исследованиями)

- Vasubandhu's *Vimśikā Vijñaptimātratāsiddhi*. *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Vimśatikā et Triṃśikā*. Ed. by Sylvain Lévi. Paris: Librairie Ancienne Ponore Champion, 1925.
- Mimaki, Katsumi, Musashi Tachikawa, and Akira Yuyama (eds.) (1989): Three works of Vasubandhu in Sanskrit manuscript. The Trisvabhāvanirdeśa, the Vimśatikā with its Vṛtti, and the Triṃśikā with Sthiramati's commentary. Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies.
- Ferenc Ruzsa, Mónika Szegedi. Vasubandhu's *Vimśikā*. A critical edition. *Távol-keleti Tanulmányok* 2015/1: 127–158.
- Jonathan A. Silk. Materials toward the study of Vasubandhu's *Vimśikā* (I) Sanskrit and Tibetan Critical Editions of the Verses and Autocommentary. An English Translation and Annotations. Published by the Department of South Asian Studies, Harvard university, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 2016.

Переводы

- С санскрита на китайский: Парамартха (Тайшо 1589); Гаутама Праджияручи (Тайшо 1588); Хуань Сянь (Тайшо 1590).
- С санскрита на тибетский: Джинамитра, Шилендрабодхи, Данашилы и Ешеде (Пекинское издание, каталог 5557).
- С санскрита на французский: Levy S. *Matériaux pour étude du système Vijñaptimātrata*. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences Historiques et Philologiques. Paris, 1932.
- С тибетского на французский: de la Vallée Poussin L. Vasubandhu, *Vimśatikākārikā-prakarana*. *Traité des vingt ślokas avec le commentaire de l'auteur. Le Museon, Nouvelle Série, Vol. XIII, No. 1, Louvain: J.B. Ista, 1912: 53–90.*
- С санскрита на английский: Bagchi S.S. *Vijñaptimātratāsiddhi, Vimśatikā of Vasubandhu*. Nava-Nālanda-Mahāvihara Research Publication I, 1957: 367–389.
- Chatterjee K.N. *Vasubandhu's Vijñapti-Mātratā-Siddhi with Sthiramati's commentary*. Text with English translation, 1st ed., Varanasi, India: Kishor Vidya Niketan, 1980.
- Kochumutton Th.A. *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1982; Anacker S. 1998 (corrected edition); Jonathan A. Silk. 2016.
- С санскрита на немецкий: см. в: Frauwallner 1994, ss. 366–385.
- С санскрита на польский+издание: Balcerowicz, Piotr and Monika Nowakowska (1999): "Wasubandhu: 'Dowód na wyłączenie istnienia treści świadomości w dwudziestu strofach' (Vasubandhu: Vimśatikā — Vijñapti-mātratā-siddhi). *Opracowanie tekstu i przekład z sanskrytu*". *Studia Indologiczne* 6: 5–44.
- С китайского на английский: Pamlton C.P. Wei shih er shih lun or The treatise in twenty stanzas on representation-only by Vasubandhu, translated from the Chinese version of Psi'ian Tsang, Tripitaka Master of the T'ang dynasty, New Haven: American Oriental Society, 1938, reprint New York, 1967.
- Cook F.P. *Three Texts on Consciousness Only. Demonstration of Consciousness Only by Ptsuantsang, The Thirty Verses on Consciousness Only by Vasubandhu, The Treatise in Twenty Verses on Consciousness Only by Vasubandhu*. Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1999.
- С тибетского на английский: Tola, Dragonetti 2004: 123–176.
- С санскрита и тибетского на русский: Васубандху. Вимшатика-виджнянти-матрата-сиддхи. Пер. П.В. Хомутинниковой // Свет Дхармы. Антология традиционной индийской философии. СПб.: Амфора, 2013. С. 110–141.

Дигнага. «Аламбана-парикша-вритти» («Исследование предмета познания с комментарием»)¹

[Введение]

Поклон всем буддам и бодхисаттвам!

Те, кто считает, что внешний объект является предметом (аламбана) зрительного и т.п. познания², представляют [в качестве внешнего объекта] или [отдельные] атомы (1) — поскольку они причина того (познания), или скопление (самгхата)³ [атомов] (2) — в силу [их] способности вызывать познание, имеющее образ (абхата) того (скопления). Здесь сначала⁴...

¹ АПВ является наиболее проблемным текстом данной антологии: он не только не дошел до нашего времени в санскритском оригинале, но и не имеет надежной санскритской реконструкции с тибетского (в отличие от ПСВ Дигнаги, реконструированного профессором Эрнстом Штайнкеллером). Новая редакция перевода. Прежнюю см.: Лысенко 2008а.

Санскритская реконструкция Шастри, которую я здесь использую, часто вызывает сомнения, но благодаря новому исследованию АПВ, опубликованному группой ученых, опиравшихся на тибетские переводы и комментарии, появилась возможность познакомиться с комментариями на АПВ Дхарманалы (530–561) и Винитадэвы (710–770), а также с комментариями более поздних тибетских авторов. Это исследование (в совокупности с переводом АПВ с тибетского на немецкий Эриха Фрауваальнера, в котором он привел несколько санскритских фрагментов) позволило мне несколько «нравиться» санскриту в реконструкции Шастри, а также понять и объяснить этот текст с более развернутой позиции поздних комментаторов, особенно Винитадэвы. Таким образом, текст АПВ переведен с санскрита в реконструкции: Shastri 1980, с опорой на: Frauwallner, 1930; Duckworth et al. 2016. Цифровая индексация карик следует Шастри, буквенная индексация уточнена мною. Для пояснения кратких и эллиптических формул Дигнаги я использую фрагменты из комментария Винитадэвы в переводе на английский язык с тибетского Дэвида Экея (Duckworth et al. 2016). Перевод карик здесь дается жирным шрифтом, перевод вритти (комментария) — курсивом.

² Имеются в виду остальные чувственные способности и их органы, такие как слух, вкус, обоняние и осязание.

³ Санскр. saṃghāta, samūha — букв. «сложенное вместе», «скученное», «сваленное в кучу». Я перевожу термин самгхата как «скопление», Тола и Драгонетти — как «конгломерат» (Tola, Dragonetti 2004); авторы проекта исследования АПВ — как «собрание» (collection) (Duckworth et al. 2016). Речь, как мне представляется, идет о простом аддитивном множестве, в отличие от санчиты — интегрированного множества.

⁴ ye cakṣurādi jñānasya-ālambaṇaṃ bāhyārtho'stūcchanti| nanu te kalpayanti paramāṇūn; tatkāraṇāt [jñānasya] saṃghātaṃ vā tad ābha-jñānasya jāyamānatvāt| tatra tāvat

[исследование и опровержение альтернативы (1) — отдельные атомы⁵]

Хотя атомы являются причиной получения информации (виджнянти) через чувственные способности/органы (индрия)⁶, (а) они не являются объектом [познания] (вишая), (b) поскольку образ (абха), посредством которого они даны, им не соответствует, (c) как и в случае чувственных органов (акша), (d)⁷. АП 1abcd

[Определение объекта познания — вишая]

Объект (вишая) [есть то,] собственная природа (сварупа)⁸ [чего] удостоверяется познанием, поскольку [познание] возникает с его аспектом/формой (акара). Хотя атомы наделены способностью быть причиной (каранатва) того (возникновения познания), тем не менее их невозможно зрительно воспринимать как то [объект познания], подобно [невозможности воспринимать] органы чувств⁹. И поэтому [отдельные] атомы не являются предметом (аламбана)¹⁰ познания¹¹.

[Исследование и опровержение второй альтернативы — скопления атомов¹²]

Хотя скопление [атомов] и представлено своим образом¹³, [оно не является предметом познания,] поскольку¹⁴

не возникает из того, образом чего является¹⁵. АП 2a

⁵ Комментатор Сюань-цзана Куэй-цзи приписывает эту точку зрения древней вайбхашике, или сарвастиваде.

⁶ Это указание на каузальную функцию атомов — способность вызывать познание объекта, образованного ими. Дигнага определяет объект познания (вишая) как то, что схватывается познанием, поскольку познание возникает с его формой/образом. Атомы, по его мнению, не могут быть предметом познания (аламбана), поскольку не являются его объектом (вишая), ведь их форма/образ не появляется в сенсорном опыте.

⁷ Yadyapindriyavijñaptēh kāraṇaṃ paramāṇavaḥ atadābhatayā nāsyā akṣavadviśayīṇavaḥ |

⁸ svarūpa, другие переводы: «сущность», «идентичность» (Duckworth et al. 2016).

⁹ viśaya iti | jñānena svarūpa[m-eva] nirdhāryate (Duckworth et al. 2016: 84, прим. 18; у Фрауваальнера — avadhāryate) | tad-ākāra-tayā jāyamānatvāt | yady apy aṇavaḥ tat-kāraṇaṃ | tathāpi na tad dṛśāḥ akṣavat ||

¹⁰ Термин аламбана (ālambaṇa) я перевожу как *предмет познания* (в отличие от *объекта познания* — вишая, артха). Другой, более буквальный перевод — «опора познания» (Tola, Dragonetti 2004). Перевод «нерцент» (Duckworth et al. 2016) считаю крайне неудачным, поскольку в итоге Дигнага считает предмет не тем, что воспринимается чувственным познанием, т.е. нерцентом, а тем, что создается сознанием.

¹¹ evaṃ-ca nāṇavas-tāvad-ālambanam |

Этот текст цитируется джайнским автором Синхасури (VII). См. (Duckworth et al. 2016: 41). Атомистическая гипотеза, которую собирается опровергать здесь Дигнага, соответствует второй альтернативе (множество/скопление отдельных атомов), упомянутой Васубандху в ВимВ 11.

¹² Куэй-цзи приписывает эту точку зрения саутрантике.

¹³ Т.е. удовлетворяет второму критерию аламбаны.

¹⁴ [jñānasya nālambanam] yataḥ |

¹⁵ В реконструкции Шастри: yad-ābhāsā na sā tasmāt.

Ссылку на это выражение см. (Steinkellner 2006: 6). Перевод Шастри: «сознание не возникает из того, что в нем представлено» (Shastri 1942: 42). Авторы проекта исследования АПВ (Duckworth et al. 2016) находят это выражение у более позднего автора Праджнякарагунты, что подтверждает его аутентичность (Duckworth et al. 2016: 41, прим. 9).

[Определение предмета познания (аламбана)]

Только тот объект (артха), который вызывает познание (виджняпти), имеющее образ себя, правильно считать предметом познания (аламбана)¹⁶. Поскольку именно об этом наставляют как об условии возникновения [познания]¹⁷. Однако скопление (атомов) не таково¹⁸,

несколько [сконление атомов], подобно раздвоенной луне, не существует как реалня (дравья)¹⁹. АП 2b

Даже если в зрительном восприятии раздвоенной луны, возникшем вследствие дефекта органов зрения²⁰, и создается образ того (двух лун), такого реального объекта, [как две луны], не существует²¹. Точно так же и скопление [атомов] из-за своего несуществования в качестве реального объекта не может быть предметом [восприятия]²².

¹⁶ Малькольм Экель видит в этом доводе концентрированное выражение двух критериев аламбаны (в его переводе нерцента): (1) нерцент должен быть порождающей причиной познания; (2) нерцент должен являться в познании. См.: Malcolm David Eckel. "To Please Beginners" (Vinītadeva's Subcommentary on Investigation of the Percept in its Indian Context") — глава из книги (Duckworth et al. 2016: 54).

¹⁷ yo' arthaḥ svābhaṁsi-vijñaptim-utpadayati sahyāmbanam yujyate | yataḥ sa eva hy-utpatti-pratyaya ucyate |

Имеются в виду четыре условия возникновения ментальных явлений: хету-нратья, саманантара-нратья, аламбана-нратья и адхинати-нратья. См. хету-нратья в глоссарии и в (Лысенко ФБЭ 2011).

¹⁸ То есть сконление атомов не отвечает приведенному выше критерию.

¹⁹ saṁghatas-tu naivam | dravyābhavād dvicandravat |

Раздвоенная луна приводится индийскими авторами как пример нерцентивной иллюзии, вызванной дефектом или аномальным состоянием (vaikalya) органа зрения. Речь о том, что, хотя образ раздвоенной луны и возникает из органа чувств, сама луна не является его объектом. О нерцентивных иллюзиях у Дигнаги см. также: ПСВ I.1.7cd–8ab.

²⁰ Строго говоря, это не дефект органа зрения, не болезнь глаз (тимира), а эффект определенного эксперимента с органом зрения. В АКБ I.43a-b Васубандху описывает, как возникает образ раздвоенной луны: когда мы прикроем один глаз и прищурим другой, можно видеть раздваивающуюся луну. Это доказывает, что буддисты исследовали механизм сенсорных ощущений и даже ставили небольшие эксперименты.

²¹ indriya-vaikalyāt dvicandra-darśanasya tadābhatve'pi na tasya viśayo'sti |

Винитадэва вставляет сюда ренлику-возражение: «Если раздвоенная луна не производит это познание, то оно будет лишено причины». На что Дигнага отвечает, что причиной такого познания является дефект органов зрения, поэтому дело не в отсутствии причины. См. перевод комментария Винитадэвы (Duckworth et al. 2016: 86). Человек может видеть раздвоенную луну из-за определенных ограничений органа зрения (нажатие на глазное яблоко или прищуривание), однако этот образ не порожден внешним объектом, поскольку двух лун не существует, а несуществующее не может быть причиной чего бы то ни было, и поэтому раздвоенная луна не является предметной областью зрения. Винитадэва формулирует это положение в форме двух выводов: 1) «собрание (атомов) не является причиной, поскольку субстанционально оно нереально, подобно раздвоенной луне», 2) «собрание (атомов) не является нерцентом (предметом познания, аламбана. — В.Л.), поскольку не представляет собой порождающей причины, как и раздвоенная луна». Обе формулировки Винитадэва приводит Дхарманале. См. (Duckworth et al. 2016: 42, прим. 19).

²² tadvat saṁghātaḥ dravyato'sattvena akāraṇatvāt nāmbanam

Точно так же и сконление атомов, согласно буддистам, не существует в реальности. Даже буддисты-реалисты-экстерналисты, признававшие реальность отдельных атомов, отрицали реальность целостных объектов, состоящих из атомов. Здесь Дигнага фактически опровергает существование целого как чего-то отличного от суммы частей.

[Дигнага подводит итог обсуждения первых двух альтернатив]

Таким образом, оба случая внешних объектов, [отдельные атомы и их скопления], нелогично [считать] областью, доступной постижению (матигочара)²³. АП 2cd

Поскольку в каждом случае чего-то одного не хватает²⁴, внешний объект, называя его «атомом» или «скоплением (калана)²⁵ [атомов]», не является предметом познания²⁶.

[Третья альтернатива, претендующая на то, что она избегает недостатков двух предыдущих]

Из них²⁷ некоторые полагают, что средством (садхана) [познания] являются кумулятивные (интегрированные) аспекты (санчитта-акара) [атомов]²⁸. АП 3ab

Учитывая, что у всех вещей имеется множество аспектов/форм/образов (акара), допускается, что их можно воспринимать лишь в некоторых из аспектов. Так же и у атомов имеется состояние причины (карана-бхава), порождающее познание образа (абха) интегрированного конгломерата (санчитта)²⁹.

Аспект (акара) малого (ану) не является объектом (артха), порождающим (зрительное) восприятие (виджнянт), подобно твердости и т.н.³⁰. АП 3cd

²³ evaṃ bahya-dvayaṇa na yuktaṃ mati-gocaraḥ ||2||

У Ямагучи: «Оба внешних объекта, [атомы и собрание атомов], неспособны быть объектом (вишая) восприятия» (Yamaguchi 1929: 30). У Шастри: «Так, обе внешние вещи непригодны для того, чтобы быть реальными объектами сознания» (Shastri 1942: 42).

²⁴ Не удовлетворяется какой-то один из критериев предмета познания (аламбаны), притом что другой удовлетворяется. Первый случай: хотя отдельные атомы способны быть причиной познания, они не отражаются в познании в виде визуальных образов, т.е. не удовлетворяют репрезентативному критерию. Второй случай: хотя скопления атомов могут отражаться в познании, они неспособны порождать собственное познание — не удовлетворяют каузальному критерию. Вывод: ни отдельные атомы, ни скопления атомов не могут быть предметами постижения.

²⁵ Калана (тхеравадинский термин), синоним самгхата («скопления») — букв. «нучок».

²⁶ anuḥ kalāpaś-ceti bāhy-ārthaḥ nālabhanam. ekāṅga-vaikalyāt ||

²⁷ Тех, кто защищает существование атомов в качестве внешнего объекта. Кому принадлежит это учение, Дигнага не указывает. Согласно Куэй-цзи, речь идет о неовайбхашике Сангхабхадре, Винитадэва упоминает аюрведического автора Вагбхату. Об этих и других гипотезах см. ИФР к этой карике.

²⁸ tatra sādhanam sañcitākāram icchanti kila kecana |

Об отличии санчиты от самгхаты, самухи и других терминов для обозначения сложных объектов, состоящих из атомов, см. ИФР к АП 4c

²⁹ sarvo'rtho bahv-ākāraḥ ataḥ kenacit-ākāreṇa pratyakṣa iṣyate | paramāṇuṣv-apy-asti sañcitābhajñānopatti-kāraṇa-bhāvaḥ |

Согласно Винитадэве, вещи можно воспринимать в аспектах их запаха, вкуса, формы и т.н. Мне представляется, что Винитадэва по сути отсылает нас к качественной модели атома. См.: ИФР к Вим 11.

³⁰ anvākāro na vijñapter-arthah kathinatādivat |

Какое отношение к обоснованию визуальных аспектов атома имеет ссылка на твердость? Очевидно, что твердость — это объект другой чувственной способности — осязания. Дигнага хочет сказать, что малость, как и твердость, просто не является объектом зрения. Этот аргумент разворачивают Тола и Драгонетти, следуем за ними: «среди различных форм (акара) атома есть форма „атомистичность“, минимальная сферическая форма, а также есть форма конгломерата, которая

Даже твердость и т.п. (аспекты/формы объектов), существующие реально, не являются объектом (вишая) зрительного познания, аналогично и аспект малости (анутва) [атомов]³¹.

[Опровержение Дигнагой третьей альтернативы]

В этом случае³² воспринятне (матн), [нанрнмер], горшка, чашн и т.н. было бы одинаковым (сама)³³. АП 4ab

Даже притом что и в горшке, и в чаше содержится множество атомов, между ними нет различий³⁴.

[Четвертая альтернатива]

[Онноент:] Предположим, что разннца (между горшком, чашей и т.н.) вызвана разннцей формы (акара) горшка и т.н.³⁵. АП 4с

вызывает ренрезентацию конгломерата в уме. Атом, сам по себе, в изоляции от других атомов, не постижим ввиду его бесконечно малого размера. Иными словами, его „атомистичность“, являющаяся одним из его аспектов, невосприимчива, даже если она существует. При других условиях, будь у нас более мощное зрение, атом мог бы стать предметом зрения. Конгломерированная форма атома является другим аспектом его манифестации: когда атом изолирован, форма конгломерата не воспринимается; чтобы она воспринималась, нужны специальные условия; атомы должны собраться вместе, соединиться, и только тогда атом появляется в сознании в своей конгломерированной форме. В этом случае мы можем считать, что атом является основой познания, поскольку несет в себе ренрезентацию конгломерата» (Tola, Dragonetti 2004: 18).

³¹ *yathā kaṭhinādi na cākṣubuddhivīṣayaḥ | evamaṇutvāpi |*

Термин *anu* — это прежде всего прилагательное «малый», *anutva* — абстрактное существительное, отсылающее к абстрактному свойству «малости». По контексту данного фрагмента речь идет, скорее, о «малости» как аспекте (акара) атома, а не о субстанциальных атомах или их «молекулах». Это доказывается сравнением малости с твердостью (непроницаемостью). Малость не воспринимается зрительно, как и твердость, поскольку лежит за пределами объектной сферы зрительной способности.

³² Ответ Дигнаги на позицию сторонников альтернативы — санчита-акара (3), признающих существование у атомов аспектов, в которых они предстают конгломерированными, интегрированными.

³³ *bhaved-ghaṭa-śarāvādes-tathā sati samā matiḥ |*

Аргумент Дигнаги состоит в том, что при принятии позиции онноента (у атомов существует множество аспектов) будет невозможно дифференцировать чувственные познания разных материальных форм: познание горшка от познания чаши. Почему? Поскольку, если признать, что все атомы имеют одинаковую сферическую форму, то вещи, созданные из них, тоже будут одинаковыми. Паделение атомов сферической формой (наримандаля), как известно, идет от вайшешики и ее пространственного образа атома. Об идентичности авторов данного аргумента см.: ИФР к АП 4с.

³⁴ *ghaṭa-śarāvādi-paramāṇuṣu bahutvāpi na ko'pi viśeṣo'sti |*

Разницу между формами предметов, имеющими разное количество частей-атомов, будет невозможно объяснить. Горшок и чаша приводятся как примеры не только разной формы, но и разного размера «грубых» объектов. Если они состоят из атомов одинаковой формы и размера, то в чем разница между ними? Если онноент считает, что разница в размере образуется большим количеством атомов в случае горшка и меньшим в случае чаши, то это объяснение неудовлетворительно: большее количество атомов не обязательно образует горшок, а меньшее — не обязательно чашу и т.н. Горшки могут быть малого размера, а чаши большого. Примерно так (в моей реконструкции) видит эту ситуацию Винитадэва. См. (Duckworth et al. 2016: 91).

³⁵ *ākāra-bhedād-bhedaś-cet*

Это новая нонитка онноента обосновать свою позицию по вопросу дифференциации познания по форме его объекта. Согласно Винитадэве (в переводе Экеля), «кто-то может думать: „Горлышко горшка направлено вверх, и оно узкое. Посередине горшок широкий. Отличительными чертами

Или если ты полагаешь, что разница существует за счет формы горлышка и других [частей], составляющих специфические характеристики [горшка], с помощью которых в роли привходящего фактора (упадхи) [осуществляется его] специфическое восприятие³⁶,

[то наш ответ таков:]

Хотя в отношении [восприятия] горшка и т.п. и имеет место этот привходящий фактор³⁷,

его нет в отношении реально существующего атома³⁸
в силу отсутствия специфичн [его] размера³⁹. АП 4d-5a

Хотя имеются атомы разных субстанций (дравья)⁴⁰, разницы в отношении (их) предельно малой сферической формы (паримандалья) не существует⁴¹.

Поэтому она (разница в форме) [нрисуца] только нереальным вещам⁴².
АП 5b

чаши являются широкие края и узкое дно“. Благодаря этим отличительным чертам имеются разные познания таких вещей, как горшки и чаши». Цит. по (Duckworth et al. 2016: 92).

³⁶ yadi manyase grīvādy-ākāraḥ, viśeṣa-kriyā, yena buddhir-viśeṣanam-upādhir-bhavet | iti |

³⁷ ayam upaddhir ghaṭādāv-asti |

Упадхи (привходящий фактор) действует только в отношении конвенционально существующих вещей, таких как горшок, чаша и т.н., а не в отношении реальных (дравья), таких как атомы. Т.е. отличия между «грубыми» предметами существуют лишь на уровне относительной истины, но не на уровне атомов. Как поясняют Тола и Драгонетти, различия между формами частей горшка и других сосудов «отсутствуют в атомах как единственных реальносущих составляющих частях всех вещей (согласно тезису атомистов), поскольку все атомы имеют сферическую форму и между ними нет различий; различия же между сосудами существуют лишь в самих сосудах и существуют лишь в силу конвенций». Исследователи предлагают несколько других примеров. С помощью одинаковых кирпичей мы можем соорудить стены с самой разной поверхностью: прямые, выгнутые или вогнутые, эти формы содержатся в стенах, но не в кирпичах. Давайте изобразим на белом листе бумаги геометрические фигуры с помощью точек, все точки будут одинаковые, тогда как квадраты, прямоугольники, которые мы видим, существуют только в нашем уме благодаря особой природе наших сенсорных органов. Если бы наши органы чувств были мощнее, мы бы видели в квадратах, прямоугольниках и т.н. сами атомы, квадраты и прямоугольники же исчезли бы так же, как при приближении исчезает темная масса леса и мы видим только деревья. См. (Tola, Dragonetti 2004: 19).

³⁸ nāsti tu dravya-saty-aṇau ||4||

³⁹ pramāṇa-bheda-abhavāt saḥ

Хотя в тексте употребляется слово «нрамана», в автокомментарии поясняется, что речь идет о размере атомов, известном как паримандалья — «сферический». Слово же нрамана, восходящее к корню mā — измерять, может вполне означать и эталон размера, в данном случае предельно малого. Это соответствует доктрине размера вайшешики.

⁴⁰ В вайшешике атомы классифицируются по великим элементам: атомы земли, воды, огня и ветра, — но их форма считается одинаково сферической.

⁴¹ parāmanuṣu dravyāntareṣv-apī pārimāṇḍalye bhedo nāsti.

Дигнага ссылается на визуальную модель атома в вайшешике как мини-сферы (паримандалья).

⁴² adravye'sti tataḥ sa hi |

Разница в форме/аспекте/образе существует в отношении вещей, реальных лишь конвенционально (самвриттисанта)⁴³, а не в отношении атомов⁴⁴. Горшок и т.п. суть вещи, реальные лишь конвенционально⁴⁵.

[Доказательство относительности составных вещей⁴⁶]

Поскольку нри [последовательном] нзъятти (нарнхара) атомов [горшка его] когнитивный образ (абха-джняна) подвергнется разрушению⁴⁷. АП 5cd

Собственное познание (свабуддхи) реально существующего (дравьясат) не будет отброшено, даже если изъять связанное [с ним], как в случае цвета и т.п.⁴⁸.

Тем самым доказано, что объект (вишья) актов чувственного познания не является внешним⁴⁹.

[Главный тезис Дигнаги: объект познания есть внутренняя форма]

То, нриродой (руна)⁵⁰ чего является нознаваемое нзнутри, но что кажется внешним, н есть объект (артха) в силу обладания формой нознания⁵¹. АП 6ab

⁴³ Горшок и т.п. вещи существуют лишь в силу соглашения между людьми, т.е. реально они представляют собой лишь склонения атомов, но люди дают им имена «горшок» и т.п., изготавливают и используют для своих целей.

⁴⁴ ākāra-bhedaḥ samvṛtti-satsv-evāsti na tu paramānuṣu |

⁴⁵ ghaṭādayaś-ca samvṛtti-santa eva ||

Винитадэва представляет этот аргумент как ответ вайшешикам, для которых горшки и тому подобные материальные вещи так же реальны, как и атомы.

⁴⁶ Винитадэва полагает, что Дигнага отвечает на вопрос вайшешика, который считает реальным не только атомы, но и целое, составленное из атомов. См. (Duckworth et al. 2016: 68–69).

⁴⁷ apunām parihāre hi tad-ābha-jñāna-viplavāt.

Здесь Дигнага ссылается на «мысленный эксперимент» Васубандху. См.: ИФР, с. 264.

⁴⁸ dravyasatsu aparīta-sambandhiṣv-āpi [nīla] varṇādivat svabuddhir na tyajyate |

Авторами проекта исследования АИВ выделены два прочтения и две версии данного текста на китайском и тибетском языках соответственно: «Если макрообъекты, такие как горшки и чаши, были бы субстанциально реальными, как утверждает (онпонент. ... В.Л.), в этом случае их восприятие осталось бы неизменным, даже если их частички (частички цвета или твердости) были бы извлечены из них, но это не так». Другое прочтение: «Даже если пришлось бы убрать связанное с реально существующими вещами, восприятие цвета и т.п. не исчезнет». Первая версия принадлежит переводу Сюань-цзана, вторая — Парамартхе, см. (Duckworth et al. 2016: 42, прим. 32). Санскритская реконструкция текста допускает оба толкования. Пример с цветом и такими же чувственными качествами может пониматься и как отрицательный, и как положительный. В первом случае цвет и т.п. будет тем, что связано с реально существующим, во втором он будет реально существующим. Поздний тибетский комментарий опирается на первую трактовку: «Даже если концентуально устранить части, подобные цвету и т.д., которые связаны с субстанциально реальными вещами, нознание этих вещей не исчезнет, как в случае высшей истины» (Duckworth et al. 2016: 199).

⁴⁹ tathā sati indriya-buddhīnām viśayo bahir-nāstīty-upapadyate ||

⁵⁰ Как отмечает Экель, термин руна здесь двусмыслен: «Он может относиться к идентичности или природе внутреннего когнитивного объекта или к ренрезентации объекта в нознании» (Duckworth et al. 2016: 71).

⁵¹ Санскр. по Фраувалльнеру (Frauwallner 1959: 160): yad antar jñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsat | so'rtho || У Шастри две ошибки: antarheya вместо antarjñeya и buddhir вместо bahir.

Санскритская цитата подтверждается цитатой из «Таттва-нанджики» Камалашилы к «Таттва-самграхе» Шантаракшиты. См. (Duckworth et al. 2016: 44, прим. 34).

В отсутствие внешнего объекта только то, что существует внутри самого [познания], создавая видимость внешнего, и является предметным условием (аламбана-пратьяя)⁵².

несколько это форма самого сенсорного распознавания, а также его (предметное) условие⁵³. АП 6cd

Объект внутреннего распознавания является в виде того (внешнего объекта) и также возникает из него (этого явления)⁵⁴. Таким образом оно специфицируется двумя критериями⁵⁵. Вследствие этого предметным условием (аламбана-пратьяя) является лишь существующее внутри [познания]⁵⁶.

[Оппонент-реалист:] Даже если образ/видимость (объекта) познается таким способом, как может условие возникать в том же месте и совместно с ним, [познанием]?⁵⁷

[Дигнага:] [даже если они] возникли совместно/одновременно⁵⁸, [предмет] является условием (пратьяя) в силу неотклонения⁵⁹. АП 7a

[Даже если они возникают одновременно], он (предмет) становится условием того, что порождено другим условием, [поскольку никогда не отклоняется от него]⁶⁰.

Логики⁶¹ же говорят: «Присутствие и отсутствие также являются определяющим признаком (лакиана) причины и следствия, [возникающих] последовательно»⁶².

А также⁶³...

⁵² bahyārthe'vidyamane antas-sad eva bahirvad avabhāsanam ālambana-pratyayah |

⁵³ vijñāna-rūpatvāt tat pratyayatayā'pi ca ||6||

⁵⁴ Винитадэва поясняет, что «благодаря репрезентации объекта внутри познания познание имеет эту репрезентацию, и оно возникает, когда эта репрезентация имеет место. Поэтому, ввиду того что познание имеет две эти характеристики, нерценту (аламбана) логично быть внутренним...». См. (Duckworth et al. 2016: 96).

⁵⁵ Т.е. Дигнага доказывает, что его определение отвечает двум критериям идентификации аламбаны (предмета познания), сформулированным в АПВ 2. Первое — передает образ объекта, второе — является побуждающим причинным фактором познания, т.е. порождает свое познание.

⁵⁶ antarvijñānam-artha-tayāvabhāsatē tato utpadyate ceti dharmatādvaya-viśiṣṭam-ity-ataḥ antas-sad-eva ālambana-pratyayah ||

⁵⁷ Kathaṁ tadekādeśaḥ sahotpanna pratyayah |

Иными словами, каким образом два явления, возникающие одновременно, могут обуславливать друг друга? Винитадэва приводит в пример абсурдное предположение, что правый и левый рог коровы порождают друг друга (Duckworth et al. 2016: 97).

⁵⁸ Т.е. они одновременны — sahabhūto. См. (Duckworth et al. 2016: 44).

⁵⁹ sahabhūto'pi avyabhicārāt

Дигнага рассматривает две абхидхармистские модели: синхронную (симультанную) вайбхашики и диахронную (секвенциальную) саутрантики. В этом тексте он поясняет синхронную модель.

⁶⁰ anyajātasya pratyayo bhavati ||

⁶¹ Здесь наияика, в другой версии — хайтука. Дигнага объясняет секвенциальную модель — передачу (трансфер) шакти (нотенция, энергия). Речь идет о латентных нотенциях, которые согласно теории кармы наши действия, мысли и ностунки оставляют в нотоке сознания. Другое их обозначение — васаны (отпечатки) или биджа (зерна). Эта модель развивается саутрантикой.

⁶² naiyāyikāstu evamāhuḥ | kramena jāyamānāyor-hetuhetumatoh bhāvādhavatadvatta lakṣaṇam-iti ||

⁶³ athavā

последовательно ввиду передачи потенции (шакти)⁶⁴. АП 7b

Когда эта видимость объекта (артха-авабхаса) производит передачу потенции (шакти) к производству следствия, которое однородно (его) собственной форме как опоре сознания (виджняна-адхара) последовательно, в этом нет противоречия⁶⁵.

[Оппонент:] Если предметным условием (аламбана-пратьяя) [познания] служит [одна лишь] внутренняя собственная форма (сварупа), как понять [объяснение Сутры], согласно которому условием зрительного распознавания является то (форма), а также глаз⁶⁶?

Индрии имеют природу способности/потенции (шакти) вследствие того, что являются содействующими факторами (сахакари), детерминирующими [появление ощущений]⁶⁷. АП 7cd

Можно вывести из (ее) собственного результата, что индрия имеет форму способности/потенции, а не [то, что она] состоит из материальных элементов (бхаутика)⁶⁸.

⁶⁴ śaktyarpanāt kramēṇa (Шактри)/kramāt (Фрауваальнер) [vā] |

Далее Дигнага разворачивает «секвенциальную модель» познания, разработанную в саутрантике.

⁶⁵ kramēṇāpi /so`rthābhabhāṣaḥ svānūrūpakāryotpattaye śaktiṃ vijñānādhārām karotīty āvirodhaḥ ||

⁶⁶ yadi tarhi svarūpam-evālabana-pratyayaḥ | katham tat [rūpaṃ] cakṣuś-copādāya cakṣur-vijñānam utpadyate [iti] |

Если познание вызывается лишь внутренним объектом, почему же принято считать, что познание зависит также и от чувственных органов, направленных вовне, таких как глаз? Похожий аргумент выдвигает и оппонент-реалист против Васубандху: «Если бы существовало только распознающее сознание (виджняна), имеющее видимость цвета и т.н., и не было бы внешних объектов, таких как цвет и т.н., то Благословенный не учил бы о существовании [внешних] баз (аятан) цвета и т.н.». См. Вим 7.

Вопрос и ответ оппонента Дигнаги в интерпретации Винитадэвы: «Если Вы утверждаете, что предметное условие (мой перевод: percept condition. — В.Л.) является исключительно внутренним, то каким образом визуальное познание возникает, завися и от внутреннего объекта, и от глаза? Это так, поскольку форма, появившаяся в предшествующий момент серии глаза, производит познание себя с помощью момента серии глаза, симультанного ей. Когда это происходит, если внутренний объект в предшествующий момент не появился одновременно с глазом, то как Вы можете сказать, что внутренний объект наряду с симультанным ему моментом глаза производит зрительное познание? Если он не происходит перед глазами, как иначе он может появиться? Таково возражение, на которое автор отвечает в АП 7cd» (Duckworth et al. 2016: 99).

⁶⁷ sahakāriṇaśādyaddhi śaktirūpaṃ [tat] indriyam ||7||.

Дигнага отвечает на возражение оппонента своим толкованием индрии как потенции самого познания — биджа или васаны.

⁶⁸ indriyaṃ svakāryāt śaktirūpam-evānumīyate na tu bhautikam |

Винитадэва: «Если бы чувственные способности были материальными, это представляло бы проблему. Однако мы утверждаем, что чувственная способность — это способность, соответствующая объекту. Глаз — это только внутренняя способность, как и сам внутренний объект. Следствием деятельности *индрий* можно считать конкретные чувственные репрезентации цвета, звука, запаха, вкуса и т.н. Как может в этих условиях возникнуть данная проблема?..

[Оппонент. — В.Л.:] По откуда известно, что чувственная способность — это способность (потенция. — В.Л.)?

— Поскольку она содействует чувственной способности. Если потенция чувственных способностей не такова, то не будет связи между нею и объектом. Из результата действия чувственной способности можно вывести, что она является потенцией, имеющей природу познания, а не то, что она возни-

Пет нротиворечия в том, что она (нотенция) [нребывает] в раснознава-
нии⁶⁹. АП 8a

*Для возникновения следствий нет разницы пребывает [ли] потенция в рас-
познавании/познании [или она] пребывает в неопиcуемой собственной форме*⁷⁰.

Так что форма объекта и нотенция обусловливают друг друга как при-
чина и следствие с незнамятных времен⁷¹. АП 8bcd

кает из материальных элементов. Ибо из следствия можно вывести только причину общего норядка, но не специальную причину, поскольку логическая связь не устанавливается в отношении партикулярий, т.е. из дыма можно вывести наличие огня в общей форме, но не конкретную форму огня, чьим топливом являются листья или трава. Аналогично, из когнитивной природы следствия можно вывести причину в самой общей форме, но не специфическую причину, подобную той, которая выводится из материальных элементов, например, когда у вайбхашиков чувственные способности выводятся из элементов, у Бхаданты Буддхадэвы они и есть материальные элементы; согласно йогачарам, они являются нознанием; согласно мадхьямикам, они существуют конвенционально; согласно санкхьям, они выводятся из аханкары (индивидуализирующей психической способности). Поэтому, выводя нотенцию, являющуюся причиной общего норядка, тем самым выводят лишь нотенцию и ничего другого», см. (Duckworth et al. 2016: 100). Из этих чувственных данных можно вывести только то, что они произведены разными способностями: зрительной, слуховой и т.н., которые состоят из атомов соответствующего класса: орган зрения — из атомов огня, поэтому он воспринимает лишь при свете, орган обоняния — из атомов земли, орган вкуса — из атомов воды, и орган осязания — из атомов ветра.

⁶⁹ sā cāviruddhā vijñaptēḥ

Винитадэва толкует этот текст как ответ на следующий возможный вопрос оппонента (вайбхашика. — В.Л.): «Способность (нотенция) основана на чем-то, что наделено нотенцией, ведь невозможно, чтобы способность (нотенция) не имела основы. То, что наделено нотенцией, это чувственная способность, и она выводится из материальных элементов. Это доказывает, что нотенция выводится из материальных элементов».

Дигнага отвечает, что если действительно требуется какая-то основа, то ею является само нознание, ведь обе стороны (вайбхашики и йогачары) согласны, что природа нознания состоит в том, чтобы быть нознанием какого-то объекта, а также иметь природу самонознания. Поэтому нознание является основой, которая проникнута кармой. Почему бы нотенции не быть основанной на нознании? Ведь нознание и нотенция не являются взаимоисключающими.

Оппонент продолжает развивать свою позицию: «Потенция, которая локализована в чем-то, что образовано из материальных элементов, производит один вид следствия, нотенция же, локализованная в нознании, производит другой вид следствия. Так мы узнаем, что чувственная способность образована материальными элементами». Предвидя такого рода довод, Дигнага говорит: «Эта нотенция нребывает в нознании» [8a]. Здесь локализация не имеет значения: нребывает ли нотенция в нознании или где-то еще, в обоих случаях всё, что она делает, вызывает что-то вроде чистого перцептивного сознания. Таким образом в производстве следствия нет различий. Фраза «в неопиcуемой собственной форме» означает, что природа чувственной способности, про которую говорит оннонент, недоступна чувственным способностям и вследствие этого не может быть исследована. Поэтому чувственные способности, как их представляют себе онноненты, недоступны восприятию в неопиcуемой собственной форме. См. (Duckworth et al. 2016: 101). Таким образом, нотенция выражается в способности нознания нроецировать свой объект как чувственный.

⁷⁰ śaktis-tu vijñāne vāstu | anirdeśye svasya rūpe vāstu kāryotpattau na viśeṣaḥ |

Согласно йогачаре, нотенции определенных чувственных способностей актуализируются при одинаковых условиях, если они и достаточно внутренне «созрели», и «внешние» обстоятельства складываются благоприятно. Вторая альтернатива, как показал Винитадэва, относится к саутрантике, тоже нринимającej ноложение о материальности чувственных способностей и их невоснринимаемости самими чувственными способностями.

⁷¹ evaṃ viśaya-rūpakam | pravartete'nādikāṃ śaktiś-cānyonya-hetuke ||8||

«Форма объекта» — это нознаваемая внутренняя форма, субститут внешнего объекта; нотенция — это чувственные способности (зрение, слух и т.н.). Они обусловливают друг друга, служа

Познание, определяемое потенцией, называемой «глазом» (чакиур) [и т.п.]⁷², и (познаваемой внутренней) формой, появляется с образом объекта, независимо от [внешнего объекта в качестве своего] предмета (аламбана)⁷³.

Эти две (потенция и внутренняя форма объекта) обуславливают друг друга как причина и следствие с незапамятных времен. То из созревших потенций возникает познание в форме объекта, то из этой формы [возникает] потенция⁷⁴.

Можно по желанию называть обе (потенцию и внутреннюю форму объекта) то обладающими отличиями (аньятва), [а то] — неотличимыми от познания⁷⁵.

друг для друга и причиной и следствием. Согласно Винитадэве, «также как познание возникает из потенции, которая представляет собой чувственную способность, эта потенция возникает, в свою очередь, из предшествующего познания, которое запущено в действие чувственной способностью. А предшествующее познание тоже возникает из предшествующей чувственной способности. Таким образом оба — чувственная способность и познание того, что имеет репрезентацию объекта, каузально порождают друг друга, и поскольку эта каузальная последовательность не имеет начала во времени, ее следует считать безначальной» (Duckworth et al. 2016: 101).

⁷² Глаз, а также другие органы чувств являются лишь чистыми способностями — потенциями, а не органами, состоящими из материальных элементов.

⁷³ cakṣurākhyāṃ śaktimantaḥ rūpaṇcopādāya vijñānam-arthāvabhāsi ālambanād-avibhaktam-utpadyate | «В зависимости от чувственной способности, обозначаемой как „глаз“, и от внутреннего объекта, возникающего либо одновременно, либо последовательно (с этой способностью), возникает познание вместе с репрезентацией неопределенного объекта. Согласно тем, кто считает, что объекты находятся снаружи, а познание возникает только от определенного объекта, это не так. Поэтому Дигнага поясняет „независимо от [внешнего объекта в качестве своего] предмета (аламбана)“. Другие говорят: „Вы сказали, что познание, которое возникает с репрезентацией объекта, невыразимо в словах. Если это так, то невыразимо ли оно потому, что не существует вообще? Или невыразимо, поскольку это нартикулярия?“ В первом случае это нелогично, поскольку несуществующее вполне поддается выражению в словах, например „рога зайца“. Если вы считаете, что это нартикулярия, то об этом уже было сказано» (Duckworth et al. 2016: 101).

⁷⁴ Idaṃ dvayam-api anādikālam-anyonya-hetukam | kadācic-ca tad-ākāra-śaktiḥ | vijñānam sā ca ubhayaṃ-annatvena-nanyatvena ca yatheṣṭam-ucyātām | evam-antar-ālambanam dharmatā-dvaya-viśiṣṭatvāt viśaya-tayā upapadyate ||

Эта цитата подтверждается и Бхававивекой, см. (Duckworth et al. 2016: 72). Также и Винитадэва обсуждает вопрос, откуда берется способность, называемая «глаз», и поясняет ответ Дигнаги тем, что чувственная способность и познание каузально детерминируют друг друга и этот процесс не имеет начала: «Иногда репрезентация объекта познания возникает из созревания потенции к этому, иногда репрезентация объекта познания возникает из созревания потенции, называемой „предрасположенностью к созданию“, а иногда потенция возникает из познания, наделенного репрезентацией объекта...» Оннонет, но Винитадэве, может поставить другой вопрос: «Являются ли потенции чувственных способностей и потенции объектов отличными от познания или нет? Если они отличаются, то они суть только слова, и объекты, которые те призваны исключить, от них не отличаются. Это так, поскольку вы признали, что чувственные способности и предмет познания не относятся к познанию. Но если они неотличимы от познания, то вы не можете сказать, что „потенция — это чувственная способность, а также что это и объект“. На эти вопросы Дигнага отвечает: „Можно по желанию называть обе (потенцию и внутреннюю форму объекта) то отличающимися, [то] — неотличимыми от познания“» (Duckworth et al. 2016: 102).

⁷⁵ Винитадэва поясняет, что если исследовать способ их существования, то можно сказать, что эти две (потенция и внутренняя форма объекта) реальны лишь конвенционально, поскольку зависят от контекста. По этой причине невозможно определить, отличаются ли они от познания или нет. Поэтому данные две проблемы не возникают. При опоре на конвенцию возникает возможность установить по желанию, когда познание отличается от них, а когда не отличается, ведь для обычных людей вещи, существующие конвенционально, иногда обозначаются как отдельно существующие, например дерево сандал и его запах, иногда как неотличающиеся, например горшок и его материальная форма. Однако с обеих позиций предмет остается внутренним. См. (Duckworth et al. 2016: 102–103).

Поскольку внутренний предмет специфицирован двумя характеристиками (способностью к производству следствия и обладанием формой объекта), он манифестируется [в сознании] как объект (вишья)⁷⁶.

*Так заканчивается исследование предмета познания
учителя Дигнаги⁷⁷.*

⁷⁶ idaṃ dvayam-api anādikālam-anyonya-hetukam | kadācic-ca tad-ākāra-śaktiḥ | vijñānaṃ sā ca ubhaya-nyatvenānanyatvena ca yatheṣṭam-ucyatām | evam-antar-ālambanaṃ dharmatā-dvaya-viśiṣṭatvāt viśaya-tayā upapadyate ||

В данном случае оп ссылается на ПСВ I.1.8cd. Приведу его комментарий в переводе Экеля: «Если оппонент полагает, что [сознание] имеет два образа, поскольку оно обладает инструментом знания и результатом, [мы] не согласны, поскольку они установлены иначе. [Мы] полагаем, что инструмент знания — это познание, которое знает объект знания, когда [это познание] возникает и содержит образ этого объекта». Цит. по (Eckel 2008: 239). Экель продолжает: «Поскольку оно понимается как включающее действие, [познание] иносказательно называется инструментом, тогда как фактически оно является] результатом инструмента знания». См. (Duckworth et al. 2016: 72). Для сравнения мой перевод: «[Познание считается] инструментом достоверного познания (прамапа) в силу факта [его] общеприятного понимания (пратитатва) как паделепного функции (савьяпара) [познания объекта], хотя в действительности [оно] является результатом». Толкование Экеля подходит для обоих переводов: «Здесь результат не отличается от инструмента познания, как и для экстерналистов, верящих во внешнюю реальность. Однако познание, которое конституирует результат (phalajñāna), понимается как сопровождаемое действием (в моем переводе — функцией. — В.Л.), поскольку оно возникает с репрезентацией/образом/аспектом объекта (viśayākākāra). Основываясь на этом понимании, оно обозначается как инструмент познания фигуративно (upacāryate); даже если оно и не обладает действием, оно, подобно следствию, обозначается как припимающее форму причины, когда оно возникает способом, напоминающим причину, даже если оно этого не делает. То же самое справедливо и в этом случае» (Duckworth et al. 2016: 74). См. также: ИФР к ПСВ I.1.8cd.

⁷⁷ ity-ācārya-dinnāga-kṛtā ālambana-parīkṣā-vṛttī samāptā

Санскритские реконструкции

Shastri 1980; Frauwallner 1930: 174–194.

Переводы (издания, исследования)

На тибетский: *Тохоку* 4205 (*карики*) and 4206 (*вритти*) = *Каталог* 5703 и 5704.

На китайский с санскрита (*карики* вместе с *вритти*): Нарамартхи (между 557 and 569 гг.); Сюаньцзана (657 г.); перевод Ицзина комментария Дхарманалы к АПВ (710 г.), с тибетского: Лю Чень (1928 г.).

На французский с китайского и тибетского: Yamaguchi 1929 : 1–65.

На немецкий с тибетского: Frauwallner 1930: 174–194 (содержит санскритские фрагменты).

На немецкий с китайского: Schott M. Sein als Bewusstsein. Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie. Cad Winters (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 20. Heft), Heidelberg 1935. Вторая часть этого труда содержит перевод неполной китайской версии комментария Дхарманалы, в который включены карики Дигнаги.

На английский с санскрита, реконструированного по тибетскому и китайскому переводам: Sastri 1980.

На английский с тибетского в статье: Wayman 1979: 68–69.

На английский с тибетского (тибетский текст приводится) см.: Tola F., Diagonetti 2004: 29–51.

Издание и перевод на английский с тибетского и китайского: Douglas Duckworth et al. 2016.

Дигнага. «Прамана-самуччая-вритти» («Свод инструментов достоверного познания с комментарием»)¹

Глава I

«Пратьякша» («Непосредственное восприятие»)

§ 1. Собственная доктрина Дигнаги (ПСВ I. 1. 1-12)²

А. Совершив поклон Тому (Будде), ставшему инструментом достоверного познания (праманабхута)³, взывающему блага для всех живых существ, Наставнику (Шаста), Сугате⁴, Защитнику, [автор] осуществит здесь собрание собственных мыслей, рассеянных [в других сочинениях], в нечто единое

¹ Перевод сделан с санскритского текста, реконструированного («гипотетически», как он сам указывает) Эрнстом Штайпкелльнером (Steinkellner 2005): http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf с учетом последующих исправлений 2014 г. (см.: https://www.oeaw.ac.at/fileadmin/Institute/IKGA/PDF/digitales/Dignaga_PS_1_revision.pdf).

Санскритские цитаты даны по этому же изданию в соответствии с принципами, принятыми профессором Штайпкелльнером: жирный шрифт он использует для шлок (стихов) и слов из шлок, курсив — для слов, ретранслированных с тибетского на санскрит, которые не содержались в известных цитатах и отрывках, подчеркивание — для имен собственных и названий текстов (см.: Steinkellner 2005: VII). В переводе на русский жирным шрифтом выделяется текст карик, курсивом — вритти.

При переводе я обращаюсь к переводу и исследованию тибетской версии текста Масааки Хаттори (Pattori 1986), а также к фрагментам комментария Джипендрабуддхи к ПСВ Дигнаги — «Прамана-самуччая-тика» (далее — ПСТ), собранными и идентифицированными Эрнстом Штайпкелльнером (Steinkellner 2017).

Имеется два способа нумерации карик: сквозная для всех пяти глав первого раздела от 1 до 44 (используется Штайпкелльнером), а также нумерация для каждой главы (используется Хаттори). Хаттори буквенно маркирует части карик, чего не делает Штайпкелльнер. В моем переводе я соединяю сквозную нумерацию Штайпкелльнера и буквенные обозначения фрагментов карик, а также вслед за Хаттори обозначаю прописными латинскими буквами смысловые рубрики (Pattori 1986). ИФР отсылают и к карикам с их вритти, и к сиглам смысловых рубрик.

² Эти карики, в которых содержится изложение доктрины Дигнаги (сиддханта), подтверждаются разными санскритскими источниками (Steinkellner 2005: VIII).

³ Санскр. *pramāṇa-bhūta*, буквально «ставший» (причастие от глагола *bhū* — «становиться», «быть») инструментом достоверного познания (*pramāṇa*). Эпитет и титул Будды, который традиционно понимается в двух смыслах: «авторитетный» и «персофицированный, воплощенный инструмент достоверного познания». См. также ИФР.

⁴ Санскр. *Su-gata* (букв. «благоприятно ушедший»). Один из десяти титулов (эпитетов) Будды, который трактуется как «хорошо (успешно) достигший nirvāṇa (освобождения от сансары)». Далее, в самокомментарии Дигнага разъясняет три критерия соответствия этому титулу.

с целью установления инструментов достоверного познания (прамана-сиддхи)⁵. НС I.1.1

Здесь (в карике) в начале главы возглашается хвала Благословенному [Будде] с целью пробуждения почтения к [нему как] Наставнику, который путем достижения совершенства и в «причине» (хету) и в «плоде» (пхала) стал инструментом достоверного познания (прамана-бхута). Здесь [слово] «причина» (хету) означает достижение совершенства в предрасположенности ума и в практике. Предрасположенность ума (ашия) — это установка сознания на благо всех живых существ. Совершенство в практике (прайюга) — настоящее учительство, поскольку он наставляет весь мир. «Плод» (пхала) — это достижение собственных целей и целей других. «Собственные цели» (сва-артха) — это достижение состояния Сугаты в трех смыслах: (1) в смысле способности быть наилучшим, совершенным (прашастатва); (2) в смысле наделенности прекрасной телесной формой (сурупа); (3) в смысле не возвращающегося (в сансару), чьи аффекты благополучно исчезли, в смысле не имеющего ничего незавершенного, как наполненный доверху сосуд. Эти три смысла [(титула) Сугата] отличают его цели от целей небуддистов, подверженных страстям, и от достижений обучающихся⁶ и тех, кто не нуждается в обучении⁷. Достижение целей других (пара-артха) (вытекает из его) способности быть Защитником⁸, поскольку он служит цели переправы⁹.

Автором, преклонившимся перед Наставником, наделенным такими достоинствами, создан «Свод инструментов достоверного познания», собранный из других его сочинений «Пьямукха» и т.д., ради установления (доказательства) инструментов достоверного познания. Ради опровержения инструментов достоверного познания других¹⁰ и возвышения достоинств собственных инструментов достоверного познания, поскольку имеются расходящиеся мнения относительно свойства быть инструментом достоверного познания¹¹, от которого зависит постижение предмета достоверного познания (прамея)¹².

⁵ Санскр. *pramāṇabhūṭāya jagaddhitaishīṇe prāṇamya śāstre sugatāya tāyine | pramāṇasiddhyai svamatāt samuccayaḥ kariṣyate viprasṛtād ihaikataḥ ||1||*

⁶ Имеются в виду шраваки (ученики) — последователи хипаяпы («узкого пути»). Так представители махаяны пазывали последователей более ранних направлений буддизма. Подробные классификации типов буддийских адептов обсуждаются АКБ IV.

⁷ Этот титул относится к категории пратьекабудд, просветленных для собственного блага.

⁸ Санскр. *tāyin* — титул Будды «Защитник»; *tāyitva* — абстрактное существительное, образованное от *tāyin*.

⁹ *atra bhagavato hetuphalasampattiyā pramāṇabhūṭatvena stotrābhidhānam prakaraṇādaḥ gauravotpādanārtham. tatra hetur āśayaprayogasamprat. āśayo jagaddhitaishīṇa. prayogo jagacchāsanāc chāstrīyam. phalaṁ svaparārthasamprat. svārthasamprat sugatatvena trividham artham upādāya prāśastatva+artham surūpavat, apunarāvṛttyartham sunaṣṭajvaravat, niḥśeṣārtham supūṇaghaṭavat. arthatrayam caitad bāhyavītarāgaśaikṣāśaikṣebhyaḥ svārthasampratviśeṣanārtham. parārthasamprat tāraṇārthena tāyīyam.*

Метафора плота для переправы через бурный поток сансары.

¹⁰ Первая глава первого раздела ПСВ начинается с изложения собственной доктрины Дигпаги (сиддханта), а затем следует критика позиций оппонентов (пурвапакша): Васубандху в «Вадавидхи», взглядов пайяиков, вайшешиков, сапкхьев и мимансаков.

¹¹ Как указывает Джипендрабуддхи, доктрины других школ расходятся друг с другом по вопросам числа, природы и объектов инструмента достоверного познания. ПСТ: I lb. 1 (13a.4–5).

¹² *evaṅguṇam śāstāraṁ prāṇamya pramāṇasiddhyai svaprakaraṇebhyaḥ nyāyamukhādibhyaḥ iha samāhṛtya pramāṇasamuccayaḥ kariṣyate paraprāmāṇapratishedhāya nōdbhāvanāya ca, yasmāt pramāṇadhīnaḥ prameyādhigamaḥ bahavaś cātra vipratipannāḥ.*

В. Здесь (в этом сочинении) инструменты достоверного познания (прамана) — [это] непосредственное восприятие (пратьякша) и логический вывод (анумана)¹³. НС I.1.2a-b₁

Их только два, поскольку¹⁴

предмет достоверного познания (прамея) имеет две характеристики (лакшана)¹⁵. НС I.1.2b₂-c₁

Ведь не существует предмета достоверного познания (прамея), кроме характеризующего себя (свалакшана-партикулярия) и характеризующего общее (саманьялакшана-универсалия). Мы докажем¹⁶, что партикулярия есть предметная область непосредственного восприятия (пратьякша), а общее — предметная область логического вывода (анумана)¹⁷.

[Вопрос:] Каким образом [с точки зрения доктрины лишь двух праман объяснить ситуации, когда] цвет и т.п. (чувственные качества) познаются {1} через [их] аспекты (акара) непостоянства и т.п.¹⁸, или {2} повторно? [Ответ:] Такое познание существует, тем не менее¹⁹...

{1} Для соединения того [невечности и цвета] не требуется отдельного инструмента достоверного познания²⁰. НС I.1.2c₂-d₁

{1} Постигнув цвет и т.п. как невыразимую в слове партикулярию (свалакшану), [а] «цветовость» как общую характеристику (саманьялакшану)²¹, с помощью манаса [познающее сознание] соединяет цвет с не вечностью (анитьята) [в суждении] «Цвет и т.п. не вечны»²². Поэтому [для такого рода ситуаций] нет необходимости в отдельном инструменте достоверного познания, [отличном от признаваемых нами]²³.

¹³ *tatra*

pratyakṣam anumānam ca pramāṇe

¹⁴ *te dve eva. yasmāt*

¹⁵ *lakṣaṇadvayaṃ | prameyam*

¹⁶ Дигпага отсылает к ПСВ II.2 — фрагменту, посвященному логическому выводу, где он проводит демаркационную линию между свалакшапой и саманьялакшапой.

¹⁷ *na hi svasāmānyalakṣaṇābhyām anyat prameyam asti. svalakṣaṇaviśayaṃ ca pratyakṣam sāmānyalakṣaṇa-viśayaṃ anumānam iti pratipādayiṣyāmaḥ.*

¹⁸ Здесь Дигпага ссылается на учение о 16 аспектах (акар) Четырех истин, среди которых упоминается непостоянство. Согласно буддийской доктрине, все эти аспекты формируют структуру подлинной реальности и являются предметом непосредственного восприятия йогов.

¹⁹ *yat tarhīdam anityādibhir ākāraiḥ varṇādi grhyate 'sakṛd vā tat katham. asty etad grahaṇam, kiṃ tu*

²⁰ *tasya sandhāne na pramāṇāntaram*

²¹ Непосредственное восприятие общей характеристики «цветовость» не соответствует концепции Дигпаги.

²² Это аргумент оппонента-абхидхармика. Для Дигпаги соединение возможно только между общими характеристиками (в данном случае характеристиками «цветовость» и «невечность») как часть процедуры ментального конструирования. Свалакшапы не могут быть предметом ментальной операции соединения, поскольку они, будучи мгновенными, не могут существовать в поле внимания одновременно.

²³ *svasāmānyalakṣaṇābhyām hy avyapadeśyavarnatvābhyām varṇādi grhītvānityatayā cānityam varṇāditi manasā sandhatte. tasmān na pramāṇāntaram*

Сначала непосредственно воспринимается партикулярия цвета, потом с помощью манаса это событие идентифицируется через общую характеристику непостоянства. Это рядовая ситуация, которая вписывается в уже существующую концепцию двух праман.

И для другого [случая] тоже нет²⁴. НС I.1.2d₂

[Нет необходимости в отдельном инструменте достоверного познания] и для узнавания (абхиджняна) повторно{2}²⁵. НС I.1.3a

{2} То узнавание, которое происходит повторно в отношении того же самого объекта²⁶, также не нуждается в отдельном инструменте достоверного познания. По какой причине?²⁷

В силу связи с нежелательными логическими последствиями²⁸. НС I.1.3b₁

Если бы каждое познавательное событие (джняна) предполагало бы [отдельный] инструмент, то, таким образом, инструмент достоверного познания характеризовался бы бесконечной множественностью²⁹.

[Познание объекта], подобного нринмняемому и т.н., [требовало бы отдельного инструмента достоверного познания]³⁰. НС I.1.3b₂

Смрнта (нринмненное, нринмннанне) — это то же самое, что и смрпти (память). В той степени, в которой память, желание, отвращение относятся к объекту, постигнутому ранее³¹, они не включены [в число] инструментов достоверного познания³². Это значение суффикса -vat (обладающий, наделенный) в слове *smṛtādivat*³³.

С. Из них [двух инструментов достоверного познания — восприятия и логического вывода]

²⁴ na ca || 2 ||

²⁵ punaḥ punar abhijñāne

²⁶ Следуя Джипепдрабуддхи, можно усмотреть в этом ссылку на две разповидности логического вывода, известные из «Шаштитаптры» сапкхьи: вишеша-дриштам (*viśeṣa-dṛṣṭam*) и самапья-дриштам (*sāmānya-dṛṣṭam*). постигнутое из специфического, конкретного, частного, или партикулярного, и постигнутое из общего, соответственно. Джипепдрабуддхи считает, что именно концепция вишеша-дришта претепдует на статус отдельной праматы логического вывода, отличной от собственной праматы логического вывода, каковой является самапья-дриштам. Прочитируем Джипепдрабуддхи: «Также [через слова] „или повторно“ [Дигпага] показывает, что логический вывод, пазваппый „постигнутое из конкретного“, является отдельным инструментом достоверного познания, [чем „постигнутое из общего“ (*sāmānyatodṛṣṭam*)]. Следует уточнить: — Если огонь и дым, которые были удостоверены непосредственным восприятием, кто-то удостоверяет через тот же самый дым и тот же самый [огонь], то познание огня, пазваппое „познанием в отношении партикулярности“, является отдельным инструментом достоверного познания в сравнении с выводом как познанием в отношении общей характеристики» (ПСТ I. 29,10-30,2). См. также перевод Штайнкекельнера (Steinkellner 2017: 9).

²⁷ yad asakṛt tad evārthaṃ praty abhijñānam, tathāpi na pramāṇāntaram. kiṃ kāraṇam.

²⁸ 'niṣṭhāsakteḥ

²⁹ yadī sarvaṃ jñānaṃ pramāṇatvenesyate, evaṃ pramāṇam anavasthitatvena syāt.

³⁰ smṛtādivat |

³¹ Обратим внимание на то, что память ставится на одну доску с аффектами. Это свидетельствует о ее низком эпистемологическом статусе. См.: ИФР о памяти.

³² Иными словами, *прамана* — это инструмент познания чего-то нового, а не уже известного. Дигпага еще не формулирует это как принцип, критерий восприятия, что сделает Дхармакирти.

³³ smṛtir eva smṛtam. tad yathā smṛticchādveśādayaḥ pūrvādhigata+arthe na pramāṇāntaram, tadvat.

Неносредственное восприятие (пратьякша) характеризуется свободой от ментального конструирования (кальпана)³⁴. НС I.1.3c

*Познание, свободное от ментального конструирования (кальпана), — это непосредственное восприятие. Что же тогда называть ментальным конструированием?*³⁵

Соединение с именем (нама), родом (джатн) и т.н.³⁶. НС I.1.3d

В случае произвольных слов (ядричча-шабда — собственных имен) объект (артха), специфицируемый именем, обозначается, [например, словом] «Дитт-ха». В случае имен для рода (джати-шабда — абстрактных существительных) объект, (специфицированный) родом, обозначается, [например, словом] «корова». В случае имен для качества (гунашабда — прилагательных) объект, (специфицированный) качеством, обозначается, [например, словом] «белое». В случае имен для действия (крияшабда) объект, (специфицированный) действием, обозначается, [например, словом] «повар»/«действие приготовления пищи» (пачака)³⁷. В случае имен для субстанции (дравья-шабда — существительных) объект, специфицированный субстанцией, обозначается, [например, словом] «посохоносец» (дандин), «рогатое» (вишани)³⁸.

Об этом [именах для действия и о именах для субстанции] некоторые говорят, что [слова «пачака» и «дандин»] выражают объект, специфицированный соединением [действия и агента, субстанции и ее владельца и т.н.]³⁹.

³⁴ tatva

pratyakṣam kalpanāpoḥam.

Джипепдрабуддхи цитирует буддийского комментатора, толкующего формулировку «свобода от ментального конструирования» в смысле ответа Дигпаги на интерпретацию восприятия как ментально конструирующего: «Некое познание, возникающее из чувственных способностей, является ментально конструирующим (Штайпкелльпер переводит кальпана словом «концептуализация». — В.Л.), [а именно восприятие человека], достигшего мастерства в каком-то [особом] деле, а некое другое [познание] является неконструирующим, [то], которое ему противоположно. Поэтому данная характеристика чувственного познания, а именно свобода от ментальной конструкции, которая установлена в связи с [упомянутым выше] взглядом, имеет своей целью исключение ментально конструирующего чувственного восприятия, которое придумано другими» (цит. по: Steinkellner 2017: 14). Тем самым Джипепдрабуддхи по обычаю индийских комментаторов «вчитывает» в комментируемый текст полемику, которой там могло и не быть. Как отмечает далее Штайпкелльпер (Steinkellner 2017: 15), различие между восприятием человека, достигшего мастерства в определенном деле, и повичком, встречается у Кумарила Бхатты, который поясняет эту разницу в восприятии на примере рецитации (Шлокавартика, Пратьякша 237cd–240). В этом тексте Кумарила приводит пример зпатока рецитации ведийских текстов, который по первому звуку сможет определить, о рецитации какого текста идет речь. См. (Taber 2005: 143). Его восприятие, хотя оно возникает непосредственно из органа слуха, является концептуальным, мысленно сконструированным.

³⁵ *yasya jñānasya kalpanā nāsti, tat pratyakṣam. atha keyam kalpanā nāma.*

³⁶ **nāmajātyādiyojanā ||3||**

Эта карика вызвала самые острые и длительные разногласия в среде буддистов. См. ИФР.

³⁷ Это не глагол, а существительное.

³⁸ *yadr̥cchāśabdeṣu nāmnā viśiṣṭo 'rtha ucyate dīṭha iti. jātiśabdeṣu jātyā gaur iti. guṇaśabdeṣu guṇena śukla iti. kriyāśabdeṣu kriyayā pācaka iti. dravyaśabdeṣu dravyeṇa daṇḍī viśāṇīti.*

Хаттори видит истоки этой классификации в классификации грамматиста Патапджали, опи извест как «основания для именования» имен (правритти-пимитта). См. ИФР.

³⁹ *kriyāśabdeṣu kriyayā pācaka iti. dravyaśabdeṣu dravyeṇa daṇḍī viśāṇīti.*

По реконструкции Хаттори, слова для действия, такие как “pācaka” (действие приготовления пищи ср.р., а также повар м.р.), или слова для субстанции, такие как “daṇḍin” (посохоносец), приме-

Другие же [говорят], что вещь специфицирована (вишишта) лишь лишенным референта (артха-иунья) словом⁴⁰. В чем нет такого ментального конструирования, то и является непосредственным восприятием (пратьякша)⁴¹.

Даа-1. Тогда почему [это познание] называется «пратьякша» (прати-акша — «в отношении глаза»), а не «прати-вишая» («в отношении объекта»), ведь его возникновение зависит от обоих (от органа чувств и от объекта)⁴²?

Это (познание) названо по органу чувств (акша), в силу того что [орган является его] специфической причиной (асахарана-хетутва)⁴³. НС I.1.4ab

[Оно не названо] по объекту, такому как цвет-форма и т.п. Так как объект может быть общим (садхарана) для [разных познавательных событий], ведь [он может вызвать] ментальное распознавание (мановиджняна)⁴⁴ и чувственное распознавание в потоке сознания других (людей)⁴⁵. Замечено же [в речевой практике], что выражение через слово [происходит] с помощью специфического, например, «звук барабана», «росток ячменя»⁴⁶.

Из этого следует, что восприятие как свободное от ментального конструирования (можно считать) установленным/признанным⁴⁷.

пятся к вещи на основании того типа отношений, которые указаны суффиксами -aka, агента, и -in, владельца, обозначенными техническими терминами Папины, *ṇvul* и *ini*. Согласно грамматическим правилам словообразования, aka является первичным суффиксом (*kṛt-pratyaya*), выводимым напрямую из корневой основы (дхату), тогда как -in является вторичным суффиксом (*taddhita-pratyaya*). Существительное *daṇḍin* образовано из существительного же — *daṇḍa* (палка). Херцбергер считает это ссылкой на позицию Бхартрихари (Perzberger 1986: 128).

⁴⁰ Несмотря на то что Дигпага приписывает эту точку зрения «другим» (*anye*), Хаттори отмечает, что она выражает позицию самого Дигпаги, поскольку, в отличие от реалистов, которые считали, что слова отсылают к реальным референтам (падартхам), буддисты придерживались помпалистической позиции, в свете которой слова отсылают не к реальным вещам, а лишь к ментальным конструкциям (Pattori 1968: 85, прим. 1.29).

⁴¹ *atra kecid āhuḥ — sambandhaviśiṣṭa iti. anye tu — arthaśūnyaiḥ śabdair eva viśiṣṭo 'rtha ucyata iti icchanti. yatraiśā kalpanā nāsti tat pratyakṣam.*

⁴² *atha kasmād dvayādhipāyām utpattau pratyakṣam ucyate na pratīṣayam.*

Зависит от двух аятап — баз, или сфер деятельности чувственного распознавания: внешней аятапы объектов, с одной стороны, и внутренней аятапы чувственных способностей (индрия).

⁴³ *asādhāraṇahetutvād akṣais tad vyapadīśyate |*

Ссылка на АКБ I.45 cd: *asādhāraṇatvāc.*

⁴⁴ Пельзя пазывать восприятие по объекту, например «сипим», а не по органу, например «зрительным», поскольку объект неспецифичен для восприятия: он может стать содержанием и других видов познания, например ментального распознавания (маповиджняна) или логического вывода (апумапа).

⁴⁵ Мы можем воспринимать объект одновременно с другими людьми, поэтому он неспецифичен еще и в том смысле, что выступает общим фактором (садхарапа) для познавательных актов разных индивидуальных ментальных серий.

⁴⁶ *na tu viśayai rūpādibhiḥ. tathā hi viśayā manovijñānānyasantānikavijñānasādhāraṇāḥ. asādhāraṇena ca vyapadeśo dr̥ṣṭo yathā bheṭṭīśabdo yavāṅkura iti. tasmād upaṇnam etat pratyakṣam kalpanāpoḍham.*

Примеры Вачубандху из АКБ I.45.

⁴⁷ *tasmād upaṇnam etat pratyakṣam kalpanāpoḍham.*

Дхармакирти в ПВС III 123–124 утверждает, что отсутствие ментального конструирования в восприятии удостоверяется самим восприятием, и приводит следующий пример: можно воспринимать цвет даже, если мысль (*манни*) не запята внешними объектами и неактивна, что и доказывает отсутствие в восприятии цвета ментального конструирования.

[Оппонент:] В [трактате] же по абхидхарме⁴⁸ сказано: «Паделенный зрительным восприятием постигает синее, а не [слово] „синее“»⁴⁹. В отношении объекта [зрительное распознавание] является осознающим объект (артха-санджнин), а не осознающим имя (дхарма-санджнин)⁵⁰.

Dab. [Возражение:] если (они) не конструируют это как единое, то как объяснить, что [согласно текстам абхидхармы]⁵¹ «пять групп чувственного распознавания (виджняна-кая) имеют своими предметами (аламбана) собрания (самчитта) [атомов]⁵²»?

[Васубандху⁵³:] Они [пять чувственных распознаваний] имеют своими объектами партикулярии (свалакишаны), относящиеся к сфере действия [органов чувств] (аятана⁵⁴), а не партикулярии как реалии (дравья⁵⁵).

Здесь [в данном тексте⁵⁶], несколько [воспринятне] порождается множеством объектов, в отношении его собственного объекта (артха) [допускается, что он является] сферой (гочара) общего (саманья)⁵⁷. НС I.1.4cd

⁴⁸ Дигпага ссылается на АКБ 3.30cd: «Папример, сказано: „С помощью зрительного распознавания он распознает синее (пилам), но не распознает ‘это синее’. Посредством ментального распознавания он тоже распознает синее, а также распознает ‘это синее’“. yathoktaṃ cakṣurvijñānena nīlaṃ vijānāti na tu nīlaṃ manovijñānena nīlaṃ vijānāti nīlaṃ iti ca vijānātīti (Pradhan 1967: 144).

⁴⁹ Зрительное распознавание, опираясь на орган зрения, постигает синее, но при этом не происходит концептуализирующего восприятия в форме «это синее». Этот пример в АКБ показывает отличие маповиджняпы — ментального распознавания от чувственного распознавания. Маповиджняпа всегда связана с санджпей — функцией концептуально-вербальной идентификации.

⁵⁰ *abhidharme* 'py uktam — cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijānāti na tu nīlaṃ iti. arthe 'rthasañjñī na tu dharmasañjñī iti.

Хаттори поясняет этот отрывок на основании разъяснений Джипеидрабуддхи. «Артха-санджпип — означает артха-сварупа-санджпип (тот, кто обладает знанием собственной формы объекта. — В.Л.), тогда как обладать дхарма-санджпей в отношении объекта значит познавать его по его имени. Различие же между артха-санджпей и дхарма-санджпей совпадает с различием между „зрительным распознаванием синего“ и концептуальным познанием „это синее“» (Pattori 1968: 88, прим. 1.37).

⁵¹ Хаттори находит эту цитату в «Пья-чакра-вритти» Сипхасури (с. 79.15-16) (цит. по: Хаттори 1968: 88, прим. 37).

⁵² Реконструкция Хаттори: «Совокупность атомов познаваема только с помощью концептуальной конструкции, которая связывает вместе акты восприятия нескольких отдельных атомов. Поэтому кажется неуместным придерживаться того, что восприятие, свободное от концептуальной конструкции, все же познает совокупности атомов» (Pattori 1968: 26).

⁵³ В АКБ к 1.10d.

⁵⁴ Аятапой (базой, или сферой действия органов чувств) здесь является воспринимаемый «грубый» объект, т.е. масса атомов какого-то предмета, например горшка.

⁵⁵ *kathaṃ tarhi sañcitālambanāḥ pañca vijñānakāyāḥ. yadi tad ekato na vikalpayanti. yac cāyatanaśvalakṣaṇaṃ praty ete śvalakṣaṇaviśayā na dravyaśvalakṣaṇam iti.*

В буддийской терминологии дравья — это реально существующее, реалья, здесь отдельные атомы. Впешпей сферой действия (домепом) чувственных способностей, или, в буддийской терминологии, бахья-аятапа (впешпей базой), являются не отдельные реально существующие атомы, которые в принципе невосприимчивы, а только их совокупности, образующие «грубый» материальный объект. Именно они все вместе являются партикулярией, которую мы и воспринимаем.

⁵⁶ В АКБ 1.10d.

⁵⁷ *tatrānekārthajanyatvāt svārthe sāmānyagocaram ||4||.*

Анека-арtha (букв.: не единичный объект) означает атомы, интегрированные в компактную массу (самчитта), что в процитированных отрывках было названо *бахья-аятана-свалакишана*. Сферой действия органов чувств является не единичный атом и не каждый из атомов, формирующих группу, а вся дифференцируемая масса атомов. Здесь она обозначается словом *саманья* (общее).

Раз это [восприятие] вызвано [чувственной способностью через ее соединение с] множеством субстанций, то в отношении его (восприятия) внешней сферы (бахья-аятана) сказано, что ею является предметная область (вишья) общего, поскольку [непосредственное восприятие] не примысливает единство к множеству отдельных объектов⁵⁸.

Дас. Далее, мы полагаем⁵⁹:

Всеобъемлющее нознание носителя (дхармн) множества видов формы недостижимо через чувственные способности — ндрнн⁶⁰. НС I.1.5ав

Предметной сферой (гочара) (действня) чувственных способностей является неоннсуемая форма (руна), нознаваемая сама по себе⁶¹. НС I.1.5сд

Таким образом, вследствие этого непосредственное знание (пратьякшаджняна), порожденное пятью чувственными способностями, свободно от ментальных конструкций⁶².

Далее [наша] спецификация (вишешана) [разных видов восприятия предназначена служить ответом] другим. Все они [виды непосредственного восприятия] действительно являются неконструирующими (авикальпика)⁶³.

Db. Ментальное [восприятие] (внешнего) объекта, самоосознавание (самвнтн) влечения и т.н.⁶⁴ являются неконструирующими (акальпика)⁶⁵. НС I.1.6ав

⁵⁸ *anekadravyotpadyatvāt tat svāyatane sāmānyaviṣayam uktam, na tu bhinneṣv abhedakalpanāt.*

Т.е. совокупность не понимается как целостность, нечто сверх суммы частей (концепция целого школы пъя). С точки зрения Дигпаги, такая целостность реально не существует, она является результатом мыслепного конструирования, т.е. ее просто «примысливают» к механической сумме частей. Вместе с тем, ссылаясь на АКБ I.10d, Дигпага поясняет, что под свалакшапой, или партикулярией, может пониматься любое содержание нашего чувственного познания, в буддийской терминологии обозначенное как внешняя сфера действия органов чувств — бахья-аятана.

⁵⁹ Опровергнув ошибочные мнения, Дигпага приступает к изложению собственных взглядов.

⁶⁰ *āhuś ca*

dharmiṇo 'nekarūpasya nendriyāt sarvathā gatih |

Согласно пояснениям Хаттори, когда нечто познает горшок синего цвета, округленной формы и т.п., такое познание не производится непосредственно органами чувств. Свойства объекта являются результатом мыслепного конструирования, т.к. объект познается как обладающий синим цветом только тогда, когда, в соответствии с буддийской теорией озпачения — *атохавада*, происходит его исключение (*вьявритти*) из категории не синих вещей. То же самое касается формы и других свойств. Таким образом, после того как свойства объекта постигаются исключительными из противоположных свойств, сам объект познается рассматриваться как посетитель этих свойств. В действительности же объект непосредственно постигается сам по себе, а не во всех своих аспектах как их посетитель (см.: Patton 1968: 91, прим. 43).

⁶¹ *svasaṃvedyam hy anirdeśyaṃ rūpam indriyagocaraḥ ||5||*

Выделение синего цвета как свойства познаваемого объекта предполагает концептуальное конструирование, в данном случае под этим подразумевается дифференциация (*вьявритти*) синего от не синего.

⁶² *evaṃ tāvāt pañcendriyaṇaṃ pratyakṣajñānaṃ nirvikalpaṃ.*

⁶³ *paramatāpekṣaṃ cātra viśeṣaṇam, sarve tv avikalpakā eva.*

⁶⁴ Комментаторы раскрывают «и т.п.» как — отвращение, ослепление, удовольствие, страдание и т.п. Каким образом воспринимаются эти психические состояния — предмет дискуссий между индийскими философами (см. ИФР к ПС I.1.6ав, рубрика Db).

⁶⁵ *mānaṣaṃ cārtharāgādisvasaṃvittir akalpikā |*

Мой перевод избегает допущения, принятого Хаттори, признающего самоосознавание (свасамавитти) разнovidностью ментального восприятия (мапаса-пратьякша), направленной на внутренние психические состояния: «Имеется также ментальное [восприятие двух видов]: осознавание [внешне-

Ментальным же является ментальное непосредственное восприятие (манаса-пратьякша), предмет (аламбана) которого — объекты (вишья) цвет и т.п.⁶⁶, и которое является неконструирующим, а также самоосознавание (свасамведа-на) влечения и т.п., имеющее форму/аспект (акара) внутреннего переживания (анубхава), поскольку не зависит от [внешних] органов чувств⁶⁷.

Дс. Подобным образом,

[нознанье] йогов в отношении объекта как такового (артха-матра), не связанное с пояснениями учителя, [тоже относится к непосредственному восприятию]⁶⁸. НС I.1.6cd

Йогическое созерцание (дариана) объекта как такового, не связанное с концептуальными конструкциями (викальпа) агам (священных текстов), [есть] непосредственное восприятие⁶⁹.

Дд. [Предположение оппонента:] Если самоосознавание влечения и т.п. является непосредственным восприятием, то и познание ментального конструирования (кальпана-джняна) тоже, поистине, таково⁷⁰. Это истина⁷¹.

[В том, что касается] самоосознавания ментального конструирования, даже [оно] нрнемлемо [в качестве непосредственного восприятия]⁷². [Однако в отношении] внешнего объекта (артха) [ментальное конструирование в качестве непосредственного восприятия недонустимо], поскольку [оно] конструирует [свой объект]⁷³. НС I.1.7ab

го] объекта и самоосознавание [таких подчиненных ментальных активностей], как желание и т.п., [оба] свободны от концептуального конструирования» (Pattori 1968: 27). Однако это толкование не единственное. О дискуссии исследователей по поводу этого текста см.: ИФР к рубрике **Дб**.

⁶⁶ Выходит, что ментальное восприятие имеет своим объектом цвет, который, строго говоря, является объектом чувственного восприятия. Проблемы, которые это положение влечет за собой, обсуждаются в ИФР.

⁶⁷ *mānasam api rūpādiviṣayālambanam avikalpakam anubhavākārapravṛttaṃ rāgādiṣu ca svasaṃvedanam indriyānapekṣatvān mānasam pratyakṣam*

В соответствии с комментарием Джипендрабуддхи, и познание внешнего объекта, и осознание внутреннего объекта, такого как влечение и т.п., включаются в категорию непосредственного ментального восприятия (манаса-пратьякша), поскольку ни то ни другое не зависит от пяти «внешних» органов чувств, или чувственных способностей. Эмоциональное переживание, сопровождающее когнитивный процесс, указывает на его сугубо субъективный, ментальный характер, оно не выводится из самого объекта, а связано лишь с индивидуальным опытом и индивидуальным характером личности.

⁶⁸ *tathā*

yogināṃ gurunirdeśāvyavakīrṇārthamātradrk ||6||

⁶⁹ *yogināṃ aṃy āgamavikalpāvyavakīrṇam arthamātradarśanam pratyakṣam.*

Джайнский философ Акалапка (VIII в.) считает, что Дигпага, согласно которому *пратьякша* функционирует в тесной близости с *индриями*, не имеет права считать *пратьякшей* йогический опыт, поскольку тот не имеет никакого отношения к сенсорному познанию (см.: Pattori 1968: 94–95, прим. 49).

⁷⁰ Иными словами, мы интуитивно отдаем себе отчет в том, что занимаемся мысленными конструкциями, и это вневербальное переживание тоже лишено мысленных конструкций, т.е. является *пратьякшей* (в данном случае *манаса-пратьякшей*).

⁷¹ *yadī rāgādisvasaṃvittīḥ pratyakṣam, kalpanājñānam api nāma. satyam etat.*

⁷² Дигпага подчеркивает этим, что влечение и т.п. ментальные состояния вовсе не исчерпывают предметную сферу самоосознавания (свасамведа-на), что любой внутренний процесс, даже мысленное конструирование, может стать его предметом.

⁷³ *kalpanāpi svasaṃvittāy iṣṭā nārthe vikalpanāt |*

Здесь оно (ментальное конструирование), направленное на внешний объект, не является непосредственным восприятием, подобным [самоосознаванию] влечения и т.п.⁷⁴. По поскольку само самоосознавание [мысленного конструирования] не является конструированием, рассмотрение его в качестве восприятия не ошибочно.

Вот и все, что касается (достоверного) восприятия⁷⁵.

[Разновидности мнимого восприятия]

Е. Заблужденне-иллюзия (бхранти), познание эмпирической конвенциональной реальности (самврттисат-джняна)⁷⁶, логический вывод (анумана), выведенное (ануманника), признанное (смарта) и вызванное желанием (абхилашика)⁷⁷ являются мнимым непосредственным восприятием (пратьякша-абха)⁷⁸, [а также] то, что связано с тимирай (sataimira)⁷⁹. НС I.1.7cd-8ab

Из них заблуждение (бхранти) является мнимым восприятием, поскольку функционирование его и т.п. в обыденной практике связано с ментальным конструированием, [например] как в случае «жажды оленя»⁸⁰ и т.п. [Восприятие конвенциональной реальности не является непосредственным восприятием], поскольку на конвенциональную реальность (самврттисат)⁸¹ проецируется (аропана) другой [несуществующий] объект (артха-антара)⁸², и поскольку ментальная конструкция этой формы функционирует в обыденной практике (павритти).

⁷⁴ Влечение (рага) и т.п., направленное на внешний объект, не является непосредственным восприятием этого объекта, поскольку самоосознавание (самведана) влечения в момент его переживания — это форма непосредственного восприятия.

⁷⁵ *tatra viṣaye rāgādīva eva apratyakṣatve 'pi svaṃ samvettīti na doṣaḥ*.
evaṃ tāvāt pratyakṣam.

Эта фраза приводится в санскритской реконструкции Штайпкельпера, но отсутствует у Хаттори.

⁷⁶ В тексте samvrttisattjāna. Например, перцептивное суждение «это горшок», «это ткань» вызвано не самими объектами (горшком и тканью), существующими лишь условно, а конвенциональным значением слов.

⁷⁷ Хаттори переводит слово *абхилашика* как «желание», однако с этим не согласен Алекс Уэйман, который отмечает, что в данном случае имеется в виду глагол iṣyate, который означает не «желание», а «считается», т.е. речь идет о некоем «производном убеждении» (derivative belief) (Wayman 1978: 389). Эли Франко предлагает понимать *абхилашику* как выведенное из слов «Я желаю обрести этот объект» (см.: Franco 1986: 97).

⁷⁸ Дхармакирти (ПБВ 3. 288–300) и вслед за ним Джипедрабуддхи классифицируют перечисленные разновидности мнимых восприятий на три категории: 1) иллюзии (bhrānti-jñāna), 2) познание конвенционально существующих объектов (samvrti-jñāna) и 3) выводные знания (anumāna-jñāna). В эту категорию попадают анумана, ануманника, смарта и абхилашика (см.: Piatto 1968: 95, прим. 1.53; ИФР).

⁷⁹ *bhrāntisamvrttisattjānam anumānānumānikam ||7||*
smārtābhiḷāṣikam ceti pratyakṣābhaṃ sataimiram |

Слово *sataimira* производно от *тимира*, букв. «темнота», «смутность» и т.п. Относительно расхождения между позицией Дигпаги и позицией Дхармакирти см. ИФР к ПС I.1.7cd-8ab рубрика Е.

⁸⁰ Так в индийской традиции обозначается мираж воды в пустыне (см. ИФР).

⁸¹ Речь идет о «перереальных» сложных объектах типа горшков, состоящих из атомов. Это реконструкция на основании цитаты из «Пьямукхи» Дигпаги (см. ИФР).

⁸² Ссылка на универсалии типа горшковости и т.п., с помощью паложения которых познаются горшки, существующие относительно. Эта реконструкция на основании цитаты из «Пьямукхи» Дигпаги (см. ИФР).

Логический вывод, его результат и т.д. не суть непосредственные восприятия, поскольку являются ментальной конструкцией опыта, пережитого ранее⁸³.

Ф. [Познание называется] инструментом (прамана) в силу [его] общепринятого понимания (пратитатва)⁸⁴ как включающего акт/действие/операцию (савьянара) [познания], хотя в действительности [оно] является только результатом⁸⁵. НС I.1.8cd

Здесь [мы не признаем], подобно реалистам (бахьяка)⁸⁶, что результат достоверного познания есть не что иное, как (его) инструмент. Общепринятое понимание как включающее акт/действие/операцию [означает], что результирующее познание характеризуется [как действие, акт] познания, поскольку возникает с формой (акара) познанного объекта. По этой причине [познанию] метафорически приписывается характер инструмента (праманатва)⁸⁷, хотя в действительности оно лишено действия. Так, например, результат, возникающий в соответствии с формой причины, определяется как принимающий форму причины (хету), хотя [он] не осуществляет [действия принятия формы причины]⁸⁸. Аналогично и в данном случае (в случае результата познания)⁸⁹.

⁸³ tatra bhrāntijñānaṃ mrgatṛṣṇādiṣu toyādikalpanāpravṛttatvāt pratyakṣābhāsam, saṃvṛtisatsu arhāntarādhyāropāt tadrūpakalpanāpravṛttatvāt. anumānatatphalādijñānaṃ pūrvānubhūtakalpanayeti na pratyakṣam.

Т.е. не отвечают такому критерию непосредственного восприятия, как непосредственное присутствие его объекта. Дигпаговская классификация мнимых восприятий соответствует списку трех случаев, которые исключаются определением восприятия у Васубандху, в «Вадавиддхи»: «1) ошибочные познания, такие как познание серебра в отношении перламутра, ибо оно называется «познание серебра», но возникает из перламутра; 2) копвепциопальное познание (самврити-джняна), поскольку его называют «познанием горшка и т.п.», но это познание не возникает из горшка и т.п., ведь горшок и т.п. существуют лишь копвепциопально и не являются причинами познания; 3) выводное познание, поскольку оно возникает из познания дыма и из припоминания связи дыма с огнем, а не из познания огня».

⁸⁴ Келлер вслед за Ивата (см.: Iwata 1991: 3) предполагает, что savyāpārapratītatvā относится к обычному опыту, к дотеоретическому способу, «которым обычные люди понимают свой опыт, независимо от какой-то определенной философской системы» (см.: Kellner 2010: 219, прим. 47).

⁸⁵ atra ca

savyāpārapratītatvāt pramāṇaṃ phalaṃ eva sat ||8||

Дхармакирти посвятил комментарий даппой карики ПВ 3.301–319. О толковании Дхармакирти см. ИФР.

⁸⁶ Сторонники реалистических школ (пьяи, вайшешики, мимансы, вайбхашики и саутраптики) отстаивали реальное различие между объектом, инструментом и результатом познания и подвергали критике йогачаринскую точку зрения (см. ИФР).

⁸⁷ Функция/действие/операция приятия сознанием образа внешнего объекта приписывается обыденному, копвепциопальному пониманию познания.

⁸⁸ Праджнякарагупта иллюстрирует это положение примером, суть которого в следующем: о порождении говорят, что он принял облик своего отца, хотя в действительности сам он не принимал ничей облик (см.: Patteri 1968: 100, прим. 59).

⁸⁹ na hy atra bāhyakānām iva pramāṇād arhāntaraṃ phalaṃ. tasyaiva tu phalabhūtasya jñānasya viśayākāratayā utpattiyā savyāpārapratītiḥ. tām upādāya pramāṇatvam upacaryate nirvyāpāraṃ api sat. Tad yathā phalaṃ hetvanurūpaṃ utpadyamānaṃ heturūpaṃ grhṇāti kathyate nirvyāpāraṃ api, tadvad atrāpi.

Джипепдрабуддхи объясняет, что на самом деле не существует действия порождения или действия приведения к результату, аналогично случаю, когда свет освещает сам себя. Утверждение, что свет освещает сам себя, может быть только метафорой. Фактически мы говорим о способности света освещать себя исключительно потому, что способность освещения, присущая свету, имеет форму освещения чего-то. В действительности нет ни процесса освещения светом себя, ни ситуации, когда свет становится освещенным благодаря какому-то процессу. Познание самопознания не включает познания себя через процесс (см. ПСТ: I. 65, 7; о метафоре света ПСТ: I. 65, 7, 70).

Г. Илн⁹⁰ здесь⁹¹ самоосознавание (свасамвитти) есть результат [акта познания]⁹². НС I.1.9a

Познание (джняна) возникает в двух видах/видимостях/образах/формах/проявлениях (абхаса)⁹³: вид себя (сва-абхаса) и вид объекта (вишайя-абхаса)⁹⁴. Самоосознание (свасамведана) того [познания] как наделенного обоими видами является результатом. По какой причине?⁹⁵

несколько удостоверенне/детерминация внешнего объекта⁹⁶ (артх-анншчая)⁹⁷ соответствует форме этого (тадруна⁹⁸). НС I.1.9b

Когда познание с предметом (савишайя-джняна) есть объект (артха)⁹⁹, то в соответствии с природой самоосознавания [данный] объект постигаем как истинный/желанный или избегаемый/нежеланный¹⁰⁰.

⁹⁰ Союз «или» (vā) вводит альтернативу точке зрения о схватывании объекта как результате познания в ПСВ I.1.8cd. Таким образом, ПСВ I.1.8cd и ПСВ I.1.9ab представляют два разных взгляда на результат (пхала) применения инструмента достоверного познания (прамапа): 1) результатом является познание внешнего объекта (саутраптика) и 2) результатом является свасамвитти — саутраптика это или йогачара, обсуждается в ИФР.

⁹¹ Т.е. в случае, если мы различаем *инструмент* и *результат*, акт самоосознания (свасамведапа) следует отнести к результату.

⁹² *svasaṃvittih phalaṃ vātra*

⁹³ Термин абхаса здесь очень важен — с его помощью Дигпага подчеркивает, что деление на субъект и на объект есть то, как сознание дапо пам, как оно себя манифестирует. Иными словами, двухформность сознания есть феномен, однако с точки зрения подлинной реальности (парамартхасат) это видимость, кажимость, мнимость, поскольку природа сознания неделима. Вместе с тем феноменальная дапность сознания не есть иллюзия в смысле перцептивной иллюзии, типа миража озера в пустыне, двойственная манифестация познания в форме субъекта и в форме объекта соответствуют уровню коплексиональной истины (самвритисатья).

⁹⁴ Дапность пам сознания (виджняпа) в виде самого себя воспринимающего объект и в виде воспринимаемого объекта признается основой теории познания и в йогачаре и в саутраптике, однако в последней под объектом понимается сарупья — приятие познанием формы объекта, а под собственным образом — самоосознание воспринимающего объекта.

⁹⁵ *dvyābhāsaṃ hi jñānam utpadyate svābhāsaṃ viśayābhāsaṃ ca. Tasyobhayābhāsasya yat svasaṃvedanaṃ tat phalaṃ. kiṃ kāraṇam.*

⁹⁶ Согласно Джипендрабуддхи, речь идет о прамее — объекте достоверного познания (prameyavacanah). ПСТ: I. 71, 11.

⁹⁷ Термин пишчая, как и термин адхьявасая и пирпая, маркируют удостоверение познания, полученного ранее чувственным путем, путем концептуализации в форме перцептивного суждения. Ситуация, в которой возникает потребность в удостоверении, обычно описывается как сомнение (самшая). Например, после того как мы удостоверились по определенным признакам, что перед нами корова, мы говорим «это корова». Это и будет удостоверением объекта (артха-пишчая). Однако в данном случае, как считает Хаттори, речь идет об удостоверении внешнего объекта познания: «Реалистический взгляд состоит в том, что познание X или познание Y зависит от того, что объект является X или Y, тогда как у Дигпаги объект определяется как X или Y в зависимости от того, имеем ли мы дело с свасамвитти X или с свасамвити Y. Pattoni 1968: 103, прим. 1.61. Это толкование, как мы увидим, соответствует линии интерпретации Дхармакирти, адекватность которого замыслу Дигпаги оспаривается Катакой (Kataoka 2014).

⁹⁸ *tadrūpo hy arthanīścayaḥ |*

Под *tadrūpa* Дигпага понимает разное толкование формы познания: с позиции йогачары это “svasaṃvittirūpa”, т.е. форма самоосознавания, тогда с позиции саутраптики — это познание вишайя-акара («аспекта объекта») (см.: Pattoni 1968: 103–104, прим. 1.63, а также: Miyo 2017). Обсуждение разных толкований см.: ИФР к ПСВ I.1, рубрика G.

⁹⁹ Артха — здесь объект достоверного познания (прамея).

¹⁰⁰ *yadā hi saviśayaṃ jñānam arthaḥ tadā svasaṃvedanānūrūpaṃ arthaṃ pratipadyata iṣṭam anīṣṭam vā*

В ПС I.1.6ab Дигпага упоминает, что самоосознание (свасамведапа) является инструментом достоверного познания (прамапа) ментальных явлений (чайтта), таких как влечение и т.п. В соответ-

Когда же предмет, подлежащий познанию (прамея), — это тот же самый внешний объект¹⁰¹, то¹⁰²

инструментом (прамана) его [достоверного познания] является лишь видимость объекта (вншая-абхасата)¹⁰³. НС I.1.9cd₁

В этом случае, пренебрегая¹⁰⁴ собственной формой (сварупа) познания, состоящей в самоосознающем характере¹⁰⁵, [саутрантики утверждают], что только вид/образ объекта и есть инструмент [достоверного познания этого объекта]. Поскольку [они считают], что этот объект (артха)¹⁰⁶

познается с помощью того [образа объекта]¹⁰⁷. НС I.1.9d₂

Какой аспект объекта (артха-акара) манифестируется в познании, например белый, небелый и т.п., именно в таком аспекте этот объект и познается¹⁰⁸.

вни с этим свасамведапа как результат (прамапа-пхала) озпачает субъективное переживание объектов, являющееся кульминацией их когнитивного освоения. Иными словами, свасамведапа передает субъективный характер опыта, его связь с психическим состоянием, мотивацией и демотивацией конкретной личности. По это не единственное толкование свасамведапы-результата. Свасамведапа, как мы видели в ПСВ I.1.9а может быть и переживанием двурूपности познания.

¹⁰¹ Точка зрения саутрантики в интерпретации Дигпаги. Почему «тот же самый» внешний объект (bāhya evārthaḥ)? Дигпага считал, что согласно саутрантике именно внешний объект является содержанием и инструментом и результата познания, и тем самым соблюдается правило единства, тождества объекта праманы и пхалы. Он также считал, что саутрантика признавала точное соответствие образа объекта – оригиналу, т.е. самому внешнему объекту.

¹⁰² yadā hi saṁśayaṁ jñānam arthaḥ, yadā tu bāhya evārthaḥ prameyaḥ, tadā

¹⁰³ viśayābhāsataivāśya pramāṇam

Если в саутрантике объект познания есть внешняя вещь, а приятие познанием формы объекта есть инструмент, то самоосознание познания потеряет смысл, что и объясняется в комментарии к этой карике, начинающемся с фразы о делании перевапным (анапекшья) концепции познания как самосознающего.

¹⁰⁴ Букв.: делая перелевапным (anapekṣyā).

¹⁰⁵ Точка зрения йогачары.

¹⁰⁶ tadā hi jñānasvasamvedyam api svarūpam anapekṣyārthābhāsataivāśya pramāṇam. yasmāt so 'rthaḥ

¹⁰⁷ tena mīyate ||9||

Эта карика обычно трактуется как изложение позиции саутрантики: внешние объекты доступны познанию лишь через свои образы-видимости (вишая-абхасата) — образы, которые составляющие эти объекты атомы порождают в нашем сознании. Именно эти образы есть прамана, тогда как познание внешнего объекта (бахья-артха-джьяпа) есть пхала. См.: ИФР к ПСВ I.1, рубрика G.

¹⁰⁸ С одной стороны, объект воспринимается не таким, каков он есть, а таким, как он переживается в соответствии с формой нашего субъективного опыта (свасамведапа), например как желанный или нежеланный (ПСВ I.1.6). Здесь же Дигпага хочет сказать, согласно толкованию Катаоки, что объекты и праманы и пхалы, будучи оба внешними, идентичны друг другу и поэтому правило тождества объектов праманы и пхалы, введенное самим Дигпагой, им не нарушается (Kataoke 2014: 238). Джипендрабуддхи развивает мысль Дигпаги в соответствии с толкованием Дхармакирти в ПСВ III. 346 (для краткости пересказываю своими словами): даже если внешний объект существует (саутрантика), он мыслится существующим лишь в соответствии с его познанием, а не в соответствии с его собственной природой. Речь не о том, что познание соответствует объекту, который существует сам по себе до всякого познания. Когда человек осознает присутствие горшка, он познает именно свое восприятие горшка, а не горшок как внешнюю вещь; однако горшок мыслится как существующий во внешнем мире. Эта *артха-ничиная* (удостоверяющая идентификация объекта) соответствует свасамвитти, даже если считать, как саутрантики, что прамея (объект достоверного познания) является внешней вещью (см.: Pattoni 1969: 105, прим. 64). Катаока отмечает, что, в отличие от «желанного и нежеланного», «белое и не белое» (śubra-aśubra) не является субъективным опытом: белое и черное есть цвета, которые в саутрантике считались внешними объектами, поэтому данный пример, как и данная формулировка, не может соответствовать позиции саутрантики, и, таким образом, интерпретация Джипендрабуддхи не соответствует замыслу Дигпаги (см.: Kataoke 2014: 234).

Таким образом, на основании осознания познания в разных аспектах (анека-акара) метафорически говорится о том, что такая-то [форма является] инструментом¹⁰⁹, а такая-то — результатом, ведь все дхармы (мгновенные события потока познания) лишены функции (нирвьяпара)¹¹⁰.

И мы говорим¹¹¹:

Тот образ, [который ноявляется в сознании], н есть предмет достоверного познания (прамея)¹¹². Инструмент достоверного познания (прамана) н результат (нхала) [его применения] являются [соответственно] формой нознающего (грахака-акара) н самонознающим познанием. Из этого следует, что три [фактора¹¹³] не отделены друг от друга¹¹⁴. НС I.1.10

На. Итак, познание имеет две формы (двирупа)¹¹⁵. Каким образом это объясняется?

Двуформность познания (двируната) [следует] из различия [между] познанием объекта н познанием этого [познания объекта]¹¹⁶. НС I.1.11ab

То познание, направленное на объект, например цвет и т.п., определено имеет вид объекта [артха-абхаса-вишья-абхаса] и [вид/образ] самого себя [сва-

¹⁰⁹ С точки зрения Дигпаги, свасамвитти является целостным когнитивным событием, не подлежащим делению на субъект и объект, или действие и его результат. Поэтому все подобные деления, включая деление на инструмент и результат познания, условны.

¹¹⁰ yathā yathā hy arthākāro jñāne pratibhāti śubhrāśubhrāditvena, tattadrūpaḥ sa viśayaḥ pramīyate. evaṃ jñānaśamvedanaṃ anekākāram upādāya tathā tathā pramāṇaprameyatvam upacaryate. nirvyāpārās tu sarvadharmāḥ.

Ср. перевод Хаттори: «Стало быть, [следует понять, что] роли средства познания и объекта познания, соответствующие различиям [в аспекте] познания, приписываются соответствующему [отдельному] фактору [исключительно] метафорически» (Хаттори 1968: 29). О нирвьяпаре в абхидхарме и в йогачаре см.: ИФР, рубрика G.

¹¹¹ Дигпага после критической оценки позиции саутраптики излагает позицию йогачары.

¹¹² Вид/образ объекта (вишья-абхаса, здесь яд-абхаса) есть прамея. Т.е. речь идет о впугреппе предмета познания, а не об артхе — внешнем объекте.

¹¹³ Инструмент достоверного познания (прамана), которому соответствует субъективный аспект (грахака) — вид/образ себя, объект познания (прамея), которому соответствует вид/образ объекта и результат познания (нхала), которому соответствует свасамвитти — самоосознание.

¹¹⁴ āha

ābhāsaṃ prameyaṃ tat pramāṇaphalate punaḥ |
grāhakākārasaṃvittyoḥ trayaṃ nātaḥ prthak kṛtaṃ ||10||

Единое событие познания в разных ракурсах может рассматриваться и как объект, и как инструмент, и как результат.

¹¹⁵ Имеются в виду форма объекта (вишья-абхаса) и форма себя (сва-абхаса). См.: ПС I.1. 9a. Далее Дигпага приводит три доказательства двуформности/двувидности познания в полемике против сторонников пиракаравады (бесформности), согласно которым познание имеет лишь форму/аспект познаваемого объекта, т.е. просто отражает его, не располагая никакой собственной формой/аспектом. По Сюань-цзяпу, лишь школа самматия северного буддизма придерживалась этой позиции, поскольку считала, что моментарным (кшапика) является познавательный процесс, а не объект, который «длится» 17 кшап (см.: Dhammajoti 2007: 174).

¹¹⁶ atha dvirūpaṃ jñānaṃ iti kathaṃ pratipādyam.

viśayaññānataññānaviśeṣāt tu dvirūpatā |

Если у познания была бы лишь одна форма, т.е. форма объекта либо форма самого себя, то в первом случае не было бы познания познания, а во втором не было бы познания объекта.

абхаса]¹¹⁷. Познание же в отношении [этого] познания объекта имеет форму познания, конгруэнтного объекту (вишья-анурупа), а также вид/образ самого себя (сва-абхаса). В противном случае если бы познание объекта имело бы лишь форму (рупа), соответствующую (форме) объекта, или форму самого себя, то познание познания невозможно было бы отличить от познания объекта¹¹⁸.

Нб. [Если бы познание не принимало формы объекта], то и последующие познавательные акты не располагали бы видом/образом объекта, познанным ранее. В силу беспредметности того [последующих познавательных актов]¹¹⁹. Так доказано, что у познания две формы¹²⁰.

¹¹⁷ Собственным образом, или «автопортретом», познания является сам акт познания, который Дигпага пазвал грахакой, т.е. агентом постижения (граха).

¹¹⁸ *viṣaye hi rūpādaṁ yaj jñānaṁ tad arthasvābhāsaṁ eva. viṣayajñāne tu yaj jñānaṁ tad viṣayānurūpa-jñānābhāsaṁ svābhāsaṁ ca. anyathā yadi viṣayānurūpaṁ eva viṣaya-jñānaṁ syāt svarūpaṁ vā, jñānajñānaṁ api viṣayajñānenāviśiṣṭaṁ syāt.*

Ср. перевод Келльпер: «Т.е. познание [которое приложимо] к объекту, подобному цвету и т.п., очевидно (eva) содержит видимость объекта и самого себя (arthasvābhāsa), тогда как [второе] познание, [которое приложимо] к познанию объекта, имеет видимость познания, напоминающего свой объект. Иначе, если бы познание объекта было бы только похожим на свой объект или имело [только] свою собственную форму, то познание познания не отличалось бы от познания объекта» (Kellner 2010: 210). Перевод Хаттори: «Познание, которое познает объект, цветную вещь или т.п., имеет [двойную видимость, а именно] видимость этого объекта и видимость себя [как субъекта]. Однако познание, которое познает это познание объекта, имеет, [с другой стороны], видимость этого познания, которое соформно объекту и, [с другой стороны], видимость себя. Иначе, если бы познание объекта имело только форму объекта или имело бы только форму самого себя, то познание познания было бы неотличимо от познания объекта» (см.: Pattori 1968: 29–30). В примечаниях Хаттори представляет этот аргумент в следующей символической форме. *Вишья-джняна (познание объекта) = C₁; вишья-джняна-джняна (познание познания объекта) = C₂; сва-абхаса в C₁ = S (субъект); сва-абхаса (образ себя) в C₂ = S₂; артха-абхаса (образ объекта) в C₁ = O₁ (O — объект); артха-абхаса в C₂ = O₂.*

Аргумент Дигпаги в этой символической форме выглядит так: C₁ = (S₁—O₁), C₂ = (S₂—O₂). [— указывает на отношение]. Поскольку C₂ имеет своим объектом C₁, O₂ = (S₁—O₁). Поэтому C₂ = C₁ (S₂—(S₁—O₁)). Таким образом, C₂ отличимо от C₁. Теперь в случае если у познания только образ объекта (артха-акара=артха-абхаса), тогда C₁ = O₁ и C₂ = O₂. Раз C₂ имеет своим объектом C₁, O₂ = O₁. Значит, C₂ = C₁. Получается, что *вишья-джняна-джняна* была бы неотличима от *вишья-джняна*, т.е. познание познания объекта не отличалось от познания объекта. Если, с другой стороны, познание имело бы лишь собственный образ (сва-акара), то C₁ = S₁, and C₂—S₂. Однако, поскольку познание, не имеющее формы объекта, оставалось бы тем же самым, то S₂ = S₁! (см.: Pattori 1968: 108, прим. 1.70). Келльпер отмечает, что Хаттори развивает этот аргумент как симметричный, т.е. в отношении и сва-абхаса и артха-абхаса, тогда как у Дигпаги речь идет об артха-абхаса, что подтверждается Джипепдрабуддхи (см.: Kellner 2010: 210, прим. 18).

¹¹⁹ Этот аргумент касается статуса прошлых познавательных актов. Его суть состоит в том, что мы не могли бы опираться на прошлый опыт, если бы познавали только сам объект без познания его познания, ведь в настоящем опыте самого этого объекта больше нет перед нами, поэтому его невозможно познать.

¹²⁰ *na cottarottarāṇi jñānāni pūrvaviprakṛṣṭaviṣayābhāsāni syuḥ, tasyāviṣayatvāt. ataś ca siddhaṁ dvairūpyaṁ jñānasya.*

Ср. перевод Хаттори: «Далее, [если бы у познания была только одна форма: либо форма объекта, либо самого себя], тогда объект, познанный раньше, не появился бы в последующем познании. Почему? Поскольку он, [объект предшествующего познания, не существует, когда возникает последующее познание, и] не мог бы быть его объектом» (Pattori 1968: 30). Перевод Келльпер: «Более того, [если познание не имеет формы объекта], тогда последующие индивидуальные познания не имели бы образа [отдаленного по времени] объекта прежнего [познания], а [прежний объект] не явился бы объектом [последующих познаний]» (Kellner 2010: 210).

Пс-1 [Двухформность познания также следует]

нозднее н нз нрнномннанья¹²¹. НС I.1.11c

[Это высказывание] связано с [высказыванием] «у познания две формы» (НС I.1.11ab). Спустя некоторое время после переживания [познания некоторого объекта], возникает припоминание [этого] познания так же, как и [этого] объекта. Поэтому существует две формы познания¹²². [Тем самым доказыва-ется] и факт [существования способности познания] осознавать себя (свасам-ведьята)¹²³.

По какой причине?

[поскольку невозможно нрнномннанье] того, что не пережито¹²⁴. НС I.1.11d

Невозможно припоминание ощущения объекта (артха-ведана¹²⁵), которое не было пережито в опыте, так же как невозможно припоминание цвета [без его восприятия в прошлом]¹²⁶.

Нс.2. Возражение: Допустим, что познание [объекта], подобное [познанию] синего цвета и т.п., переживается с помощью другого [акта] познания¹²⁷.

¹²¹ smṛter uttarakālaṃ ca

Третье доказательство — так пазываемый аргумент памяти.

¹²² Тот факт, что можно припомнить прежнее познание, доказывает, что любой акт познания включает в себя не только познание объекта, но и познание самого познания, иначе ничего нельзя было бы вспомнить. См. этот аргумент у Дхармакирти: ПВ III. 426.

¹²³ dvairūpyam iti sambandhaḥ. yasmāc cānubhavottarakālaṃ viśaya iva jñāne 'pi smṛtir utpadyate. tasmād asti dvirūpatā jñānasya svasaṃvedyatā ca.

¹²⁴ kiṃ kāraṇam.

na hy asāv avibhāvite ||11||

Так пазываемый «аргумент памяти». Известен как модифицированный аргумент саутрантики (ВимВ 16). См.: ИФР.

¹²⁵ Ведапа обычно означает приятное, неприятное и нейтральное ощущение.

¹²⁶ na hy ananubhūtarthavedana-smṛtī rūpādis-mṛtīvat.

Формулировка папоминает правило, которое, как считает Хаттори, можно сформулировать и в положительном модусе: «То, что припоминается, должно быть прежде испытано, т.е. припоминание — это следствие (карья) причины (хету) — прожитого опыта. Это доказывает, что само познание было пережито, или самоосознано ранее» (см.: Pattori 1968: 110–111, прим. 75). Дигпага не развивает этот аргумент, Дхармакирти же объясняет, к чему может привести противоположное допущение, а именно — отсутствие припоминания самосознания: если бы припоминалось не обязательно то, что было пережито самим человеком, то познание собственного опыта ничем не отличалось бы от познания чужого опыта (ПВ III.179). Этот аргумент перекликается с современным фепомепологическим по-нятием даппости пам опыта как своего, т.е. в субъективном модусе.

¹²⁷ syād etat — rūpādivaj jñānasyāpi jñānāntareṇānubhavaḥ.

Хаттори ссылается на точку зрения пьяи в качестве позиции оппопепта. Однако мы паходим формулировку этой позиции только в комментарии Ватсьяпы к «Пьяя-сутрам» (ПБ II.1.20), с ко-рым Дигпага не был знаком, но это не исключает возможности, что такая точка зрения высказыва-лась и в более ранних комментариях школы пьяя, известных Дигпаге (см. раздел ПСВ I.3, посвя-щенный критике пьяи). С моей точки зрения, оппопептом мог быть и саутрантик, который отсылает к толкованию вишая-абхаса и сва-абхаса как «познания первого порядка» и «познания второго по-рядка», т.е. к липейпой двухфазной модели, в соответствии с которой сначала воспринимается образ объекта, а потом познание познания этого образа.

Это неверно, поскольку

[если бы это познание] переживалось с помощью другого познания, тому не было бы предела¹²⁸. НС I.1.12ab₁

Если это познание переживалось бы другим познанием, то [последовал бы] регресс в бесконечность. По какой причине¹²⁹?

Несколько оно [познание познания] тоже нррнонняется¹³⁰. НС I.1.12ab₂

То есть, когда познание [C1 цвета и т.п.] переживается благодаря познанию [C2], тогда наблюдается, что в отношении этого [C2] имеется припоминание в последующее время. Поэтому, когда это [C2] [затем] переживается другим (последующим) познанием, этому не будет конца¹³¹.

Нс-3.

В этом случае не будет нрехода [познания] от [одного] объекта к другому. [Однако] он нрнрхонднт¹³². НС I.1.12cd

Поэтому роль самоосознавания в познании твердо обоснована. И оно само является результатом¹³³.

Таким образом, установлено, что непосредственное восприятие лишено ментального конструирования¹³⁴.

Далее будут критически исследованы (определения) восприятия, выдвинутые другими (учителями и школами)¹³⁵.

¹²⁸ *tad apy ayuktam, yasmāj*

jñānāntareṇānubhave 'niṣṭhā

Аргумент регресса в бескопечность (апавастрха), когда из одного познания объекта последует бескопечная серия актов познания.

¹²⁹ *anavasthā iti tajjñāne jñānāntareṇa, anubhūyamāne, kasmāt.*

¹³⁰ **tatrāpi hi smṛtiḥ |**

Регресс в бескопечность в этом случае состоит в том, что память должна инкорпорировать все умпожающиеся акты познания одним познанием другого, что и разьясняется в РСВ.

¹³¹ *yena hi jñānena taj jñānam anubhūyate, tatrāpy uttarakālaṁ smṛtir dṛṣṭā. tatas tatrāpy anyena jñānena-anubhave 'navasthā syāt.*

Схему перевода я заимствовала у Биргит Келльнер (см.: Kellner 2010: 215).

¹³² **viśayvntarasaccvras tathā na syut sa ceśyate || 12 ||**

Аргумент сведения к абсурду: если восприятие каждого объекта влечет за собой припоминание бескопечной цепочки «удостоверений» одних актов познания другими, то переход к другому объекту невозможен. Однако на практике такой переход совершается, поэтому предположение о познании познания ошибочно.

¹³³ *tasmād avāśyaṁ svasaṁvedyatā jñānasyābhyupeyā. sā ca phalam eva.*

¹³⁴ *tathā pratyakṣaṁ kalpanāpocḥam iti sthitam.*

¹³⁵ *tadmantaram paraprañitam pratyakṣam parikṣyate.*

§ 2. Критическое исследование определения восприятия из «Вадавидхи» Васубандху (ПСВ I.2, карики 13–16)

А. «Вадавидхи» («Нравна днскуссн») ¹³⁶ не является [сочинением] учителя [Васубандху], или, [если это его сочинение], то удостоверено [самим Васубандху], что [в нем] не содержится суть [его учения], поскольку [в другой работе ¹³⁷] им провозглашены [нные] аргументы ¹³⁸. Поэтому и нами будет исследовано [определение восприятия из «Вадавидхи»] ¹³⁹. НС I.2.13

Певрно, что «Вадавидхи» является [сочинением] учителя Васубандху, или, возможно, что в нем не содержится суть [учения Васубандху], что удостоверено [им самим]. Каким образом? Провозглашением других аргументов [в «Вадавидхане»]. Поэтому и нами будут кратко рассмотрены инструменты достоверного познания (праманы) и другие (топики дискуссии ¹⁴⁰) [в «Вадавидхи»] ¹⁴¹.

В. «Пепосредственное восприятие (пратьякша) есть чувственное распознавание (виджняна), возникающее из этого объекта (артха)» ¹⁴².

Здесь [в этом определении]

[Если слова] «из этого [объекта]» относятся ко всем [каузальным факторам ¹⁴³], [то] оно (восприятие) [возникает] не только из него (объекта) ¹⁴⁴. НС I.2.14ab

Если [слова] «из этого [объекта]» относятся и к другим [каузальным факторам из категории] предметных (аламба-пратья) ¹⁴⁵, [то распознавание вызвано не одним объектом] ¹⁴⁶.

¹³⁶ «Вадавидхи» (Vādavidhi), далее — ВадВи. дошло до нашего времени фрагментарно: в основном в цитатах из работ Дигпаги, Джипендрабуддхи (на санскрите и в переводе на тибетский язык), а также в цитатах из санскритских сочинений брахманистских логиков — Уддьятакары и Вачаспати Мишры. Эрих Фраувалльнер собрал и реконструировал все доступные в его время свидетельства об этом сочинении Васубандху (Frauwallner 1957).

¹³⁷ Речь идет о «Вадавидхане», которую некоторые считают более поздним сочинением Васубандху. См.: ИФР.

¹³⁸ Дигпага полностью припимал эту работу.

¹³⁹ *na vādavidhir ācāryasyāsāro veti niścayaḥ | anyathāyavaproktes tena asmābhiḥ parīkṣyate || 13 ||*

¹⁴⁰ Джипендрабуддхи поясняет, что это логический вывод, ошибки вывода, джати (классы, упиверсалии). См.: Patteri 1986: 115.

¹⁴¹ Санскр. *na hi vādavidhir ācāryavasubandhor athavā + ācāryasya tatrasāraṇiścayaḥ. katham. anyathāyavaprokteḥ. tenāsmābhiḥ api pramāṇādiṣu kiñcit parīkṣaṇīyam.*

¹⁴² *tato 'rthād vijñānaṃ pratyakṣam iti.*

Это определение восприятия из «Вадавидхи» (ВадВи).

¹⁴³ Санскр. *sarvaḥ pratyaya*. Из четырех пратья (см.: Хету-пратья — глоссарий) упоминается только аламба-пратья (условие предметности), т.е. ментальные предметы шести распознаваний: цвета, звуки, запахи и т.д. как воспринимаемые не чувственными способностями (индриями), а сознанием.

¹⁴⁴ *atra*

tato 'rthād iti sarvaś ced yasya tat tata eva na |

¹⁴⁵ Здесь появляется термин аламба (ālamba).

¹⁴⁶ Поскольку аламба — это не один объект, а множество (АКБ, II, 62с), то определение из ВадВи слишком узкое.

Распознавание обозначается именем того предмета (вишая), из которого оно возникает.

Однако оно не возникает только из одного этого предмета. Певерно, что распознавание возникает только лишь из каузального фактора когнитивного предмета (аламбапа-прагья), ибо установлено положение (сиддханта), в соответствии с которым «сознание (читта) и сопровождающие его ментальные явления (чайтта) вызваны четырьмя каузальными факторами¹⁴⁷».

С. [Если признать] предмет познания (аламбапа)¹⁴⁸ [опознавательным признаком в определении непосредственного восприятия], то [познание], возникающее из припоминаемого и т.п., [тоже можно было бы отнести к восприятию], поскольку оно не зависит от иного [объекта]¹⁴⁹. ПС I.2.14cd

[Если выражение] «из этого [объекта]» значило бы только лишь определенный чувственный объект (вишая), [именем которого обозначено распознавание], то [определение будет слишком широким, ведь тогда случаи] распознавания, возникающего из припоминания, логического вывода, желания и т.п., [обозначаемого именами своих объектов, тоже можно отнести к непосредственному восприятию], поскольку они не зависят от другого объекта, [отличного от их собственного].

[Можно возразить, что познание с помощью логического вывода не относится только лишь к объекту, именем которого обозначается, например, в случае огня, познаваемого с помощью логического вывода, познание связано не только с огнем, но с дымом и с неизменным сопутствием между дымом и огнем, поскольку огонь выводится из восприятия дыма и из припоминания его неизменной связи с огнем. Соответственно, определение восприятия через логическое указание его специфического объекта будет достаточным, чтобы дифференцировать его от вывода.

Против этого мы утверждаем, что)¹⁵⁰ выводное познание огня и т.п. не имеет своим предметом [такие опознавательные признаки, как] дым, или другие факторы [неизменное сопутствие между дымом и огнем]¹⁵¹.

¹⁴⁷ yadi tata ity anena sarvaḥ pratyaya ucyate, yasya viśayasya jñānam tad vyapadiśyate, na tat tata eva bhavati, nālabhanapratyayād evopadyate, caturbhiś cittacaitāḥ hi iti siddhāntasambhavāt.

Четыре каузальных фактора: 1) причинное условие (хету-прагья), 2) непосредственно предшествующий момент (самапатар-прагья) сознания и ментальных явлений; 3) предметное условие (аламбапа-прагья) — объекты шести распознаваний: цвета, звуки, запахи, вкусы, тактильные ощущения, ментальные состояния; 4) доминирующее условие (адхипати-прагья) — все дхармы, включая сознание и сопровождающие ментальные явления.

¹⁴⁸ В АН Дигпага проводит различие между объектом, или сферой действия индрий, чувственных способностей, — вишая (сипопим — гочара), и предметом распознающего сознания (виджняпа) — аламбапа.

¹⁴⁹ ālabhanam cet smārtādijñānam nānyad apekṣate || 14 ||

¹⁵⁰ Реконструкция Хаттори опирается на аргумент из ВадВ: «Выводное познание также исключается этим (определением). Ибо оно (выводное познание) возникает вследствие познания дыма и припоминания его неизменной связи (с огнем), а не только вследствие одного огня» (Hattori 1986: 33).

¹⁵¹ yadi tato 'rthād ity anena viśayamātram, smṛtyanumānābhilāṣādijñānam apy ālabhanāntarānirapekṣam. na hy agnyādijñānam dhūmādāy ālambyotpadyate.

D. Следует определить, что значит [слово] «предмет познания» (аламбана) в отношении цвета и т.п.¹⁵²? Является ли предмет познания тем, образ чего возникает в познании [т.е. образом цвета и т.п.], или это нечто реально существующее [атомы цвета и т.п.], выступающее причиной (карана) распознавания, которое имеет образ, отличный от них¹⁵³?

Что [вытекает] из этого [этих альтернатив]¹⁵⁴?

Da-1. Если, [следуя первой альтернативе], познание возникает из них (цвета и т.п.) в форме, в которой они явлены (абхаса), то предмет познания (аламбана) существует лишь конвенционально (самвритисат), поскольку в этом случае пять видов чувственного распознавания имеют своим предметом (аламбана) интегрированную совокупность (санчитта) [атомов¹⁵⁵].

Da-2. [Согласно второй альтернативе] действительно, в случае распознавания, имеющего образ чего-то синего и т.п., возникающего из этого объекта [атомов синего цвета], распознавание будет непосредственным восприятием. Таким образом, в них, [восприятиях, имеющих образ синего цвета и т.п.], даже если собрание (самудая) этих [атомов синего цвета] существует лишь номинально (праджняптисат), [в нем] неличествуется аспект (акара) реальной сущности [отдельного атома]¹⁵⁶.

Da-3. Однако, [если следовать такой логике], аспект реальной сущности может также обнаружиться и у того, что явлено [в познании] в образе субстанции (горшок), числа (качества) и т.п., поскольку именно они [их атомы] манифестируются [в познании] как субстанции и т.п.¹⁵⁷.

Db. [Ответ:] Избежать абсурда (прасанга), заключающегося в признании реального существования субстанции (например, горшка) и т.п.¹⁵⁸, можно, при-

¹⁵² Вкусов, запахов, звуков, тактусов, т.е. сфер действия, или баз (аятапа) индрий — вишая.

¹⁵³ rūpādiṣu tv ālambanārtho vaktavyaḥ. kiṃ yadābhāsaṃ teṣu jñānam utpadyate, tathā ta ālambanam ity uktā atha yathāvidyamānā anyābhāsasyāpi vijñānasya kāraṇaṃ bhavanti.

Речь идет о двух критериях аламбаны из АНВ Дигпаги, только перечисленных в обратном порядке: 1) каузальность — предмет, вызывающий познание, должен быть реально существующей причиной — здесь вторая альтернатива; 2) его познавательный образ должен отражаться в сознании — здесь первая альтернатива. Только реально существующий объект (дравьясат) обладает каузальной потенцией — способностью вызывать собственное познание. Для буддистов-реалистов — это атомы, а не целостные предметы (горшки, подстилки и т.п.).

¹⁵⁴ tataḥ kiṃ iti cet,

¹⁵⁵ yadā yathābhāsaṃ teṣu jñānam utpadyate, tathā sañcitālambaṇa tvāt pañcānāṃ vijñānakāyānāṃ samvṛtisad evālambanam iti.

Единичный атом не познается в силу своей недоступности органам чувств (ати-индрия), интегрированные совокупности атомов существуют лишь конвенционально. Это позиция школы саутрантика.

¹⁵⁶ kāmaṃ nīladyābhāseṣu vijñāneṣu tato 'rthād utpannaṃ vijñānaṃ pratyakṣaṃ syāt. tathā hi teṣu tatsamudāye prajñaptisaty api dravyasadākāro labhyate. dravyasaṅkhyādyākāreṣv api tu prāpnoti. ta eva hi dravyāditvena ābhāsante.

¹⁵⁷ dravyasaṅkhyādyākāreṣv api tu prāpnoti. ta eva hi dravyāditvena ābhāsante.

¹⁵⁸ В критике предыдущей альтернативы Дигпага показал, что она приводит к абсурдному с буддийской точки зрения выводу о реальном существовании горшка и т.п. «грубых» объектов. Сторонник второй альтернативы (школа пеовайбхашика, или пеосарвастивада) пытается показать, что его точка зрения свободна от подобной ошибки.

знав их (атомы) причинами познания, хотя и явленными в форме, отличной от их реальной, поскольку у них отсутствует [форма горшка и т.п.]¹⁵⁹.

В этом случае [правило «Вадавидхи»] об обозначаемости (познания) именем того объекта, из которого оно возникает, не работает. Познание в отношении каждого из них, [атомов], невозможно. Каждый из [атомов], входящий в собранное (самудита), является причиной [познания], но само собрание (самудая)¹⁶⁰ не является тем (причиной), поскольку существует [лишь] номинально (праджняптисат)¹⁶¹.

Именно это он разъясняет [в следующем стихе:]¹⁶²

Дс. То [познание, которое обладает] видимостью того [«грубого» объекта], не возникает из него¹⁶³, [иначе] нять (разновидностей чувственного различия) имели бы своим предметом (аламбана) [совокупности, не обладающие в силу своей ирреальности способностью производить познание]¹⁶⁴. [Если бы познание возникало] из самого объекта, этот объект должен был бы быть реальным в абсолютном смысле (иарамартхика), однако он, [реальный объект — атомы], невыразим в словах¹⁶⁵. ПС I.2.15abcd

Это промежуточный стих¹⁶⁶.

[Если признать предметом то, что, составляя причину познания, принимает образ, отличный от своей реальной формы], из этого следует абсурдное предположение о том, что зрение и другие чувственные способности/органы (индрии) тоже могут быть предметами познания (аламбана)¹⁶⁷. Поскольку они в абсолютном смысле не таковы, [какими выглядят в обычном познании], [чувственные способности] выступают каузальными факторами таких познава-

¹⁵⁹ atha yathā vidyamānā kāraṇaṃ bhavanti, evaṃ sati dravyādiṣu prasaṅgadoṣaṇa syāt, tathā teṣāṃ asattvāt.

В переводе фразы: atha yathā vidyamānā kāraṇaṃ bhavanti, evaṃ sati dravyādiṣu prasaṅgadoṣo na syāt, tathā teṣāṃ asattvāt я следую за Хаттори (Hattori 1968: 34).

¹⁶⁰ Согласно вайбхашикам, собрание атомов (самудая) конструируется как целое ментально, путем обозначения, например, словом «горшок».

¹⁶¹ evaṃ tu yasya tad vyapadiśyate ity etan na prāpnoti. na hi pratyekaṃ teṣu jñānaṃ. pratyekaṃ ca te samudīṭhā kāraṇaṃ, na tatsamudāyaḥ, prajñāptisattvāt.

Дигпага, как и Васубалдху (АКБ, VI, 4), разделяет представление о двух уровнях реальности: отпосительном (самвритисат, праджняптисат, व्याвахарикасат) и абсолютном (парамартхикасат).

¹⁶² tadevāha

¹⁶³ Это цитата из АН 2: yadāhasaṃ na tat tasmāc.

¹⁶⁴ Перевод сделан в соответствии с цитатой, к которой этот текст отсылает: АКБ 34.1–2: «Не верно, что единичный атом органа чувств или (единичный атом) объекта порождает распознавание. Поскольку пять групп распознавания имеют в качестве своего предмета познания совокупность атомов» (na caika indriyaparamāṇur viṣayaparamāṇur vā vijñānaṃ janayati, sañcitāśrayālabhanatvāt pañcānāṃ vijñānakāyānām).

¹⁶⁵ yadābhāsaṃ na tat tasmāc citālambaṃ hi pañcakam |

yatas tat paramārthena na tasya vyapadiśyate || 15 ||

¹⁶⁶ ity antaraślokaḥ.

¹⁶⁷ Согласно абхидхарме, каузальными факторами (карапа) познавательного акта является не только объект, но и чувственная способность (индрия).

тельных событий (джняна), как появление образа синего цвета и т.п.¹⁶⁸, а также образа раздвоенной луны и т.п.¹⁶⁹.

Познание не подлежит словесному выражению в отрыве от формы объекта¹⁷⁰. ПС I.2.16 ab

Выражать в слове можно только знание, обладающее способностью передавать форму объекта¹⁷¹.

Объект (вишая) этого (познания), определяемый общей формой, не обозначается (словом) «из этого»¹⁷². ПС I.2.16c

Объекты пяти распознаваний выразимы словами, обозначающими их общую природу, но [их] собственная форма словесно невыразима. Подлежит словесному выражению форма общего/универсалии (саманья), [например] способность иметь цвет (рупатва). [Слово] «из того» (объекта) относится к объекту пяти распознаваний (атомам), который недоступен словесному обозначению. Таков [истинный смысл определения восприятия] в «Вадавидхи»¹⁷³.

¹⁶⁸ Это пример из области обычного восприятия нормальными функционирующих чувственных способностей зрения, слуха и т.п.

¹⁶⁹ yāvac cakṣurādīnām apy ālambanatvaprasaṅgaḥ. te 'pi hi paramārthato 'nyathā vidyamānā nīladyābhāsasya dvicandrādyābhasasya ca jñānasya kāraṇībhavanti.

Ср. перевод Чу: «[Атомы не могут быть объектом-опорой познания. В противном случае] последует, что даже зрительная способность и другие [причины чувственных познаний] стали бы объектом-опорой. Носколько они тоже, хотя и существуют иначе. [чем образ, в котором они явлены в познании], в абсолютном смысле — являются причиной познаний с видимостью раздвоенной луны, и т.п., или чего-то сипего, и т.п.» (Chu 2004: 118). Пример раздвоенной луны — это пример оптической иллюзии при дефектах чувственных способностей, здесь дефектов зрения, вызванных аномальным функционированием органа зрения в результате болезни или при давлении на глазное яблоко. Смысл примера в том, что индрии предстают в познании не в образе самих себя, поскольку сами они недоступны чувственному познанию, а в образе созданных ими объектов. То же самое происходит и с атомами.

¹⁷⁰ artharūpaviviktaṃ ca na vācyaṃ. Эта часть карики отсылает к «Джати-самуддеше», III, 1, 110 Бхартрихари: artharūpaviviktaṃ ca na vācyaṃ | В комментарии к пей Джипепдрабуддхи ссылается на шлоку Бхартрихари из «Вахьяпади»: yato viśayarūpeṇa jñānarūpaṃ na grhyate | artharūpaviviktaṃ ca svarūpaṃ nāvadhāryate ||11||.

В слегка измененном мною переводе Радхики Херцбергер: «Носколько форма познания не схватывается с помощью формы объекта, [отраженного в нем], неверно также, что собственная форма [познания] определяется независимо от формы объекта» (Херцбергер, с. 190). Перевод Хаттори: оно, [т.е. познание], не может быть обозначено безотносительно природы своего объекта (Hattori 1968: 35).

¹⁷¹ sarvaṃ jñānam artharūpavyatirekēṇāśakyam vyapadeṣṭum.

¹⁷² viśayo 'śya ca |

sāmānyarūpanirdeśyas tasmān na vyapadiśyate || 16 ||

Хаттори в своем переводе вритти приводит расширенное толкование этой карики: «Познание, [которое обозначается в соответствии с именем своего объекта, например познание цвета (рупаджняпа), познание вкуса (раса-джняпа) и т.п., и] не может быть обозначено безотносительно природы объекта».

¹⁷³ pañcānāṃ vijñānānāṃ viśayas tatsāmānyarūpeṇa vyapadiśyate, na tu svarūpeṇa vyapadiśyate. sāmānyarūpeṇa rūpādhitvena vyapadiśyeta. tasmāt pañcānāṃ vijñānānāṃ viśayo na śakyo vyapadeṣṭum iti vādavidheh.

§ 3. Критическое исследование определения восприятия ньяи (ПСВ I. 3, карик 16d-20)¹⁷⁴

А. Паїяники же говорят¹⁷⁵:

«Восприятие — это познание (джняна), возникающее из контакта органа чувств и объекта (индрия-артха-санникарша), невербализуемое (авьяпадешья), незаблуждающееся (авьябхичари)¹⁷⁶, имеющее природу определенности/уверенности (вьявасая-атмака)»¹⁷⁷.

Дигнага:

В. И в этом [определении] спецификации (вишешана) [«невербализуемое» и т.д.] не валидны, поскольку¹⁷⁸:

В отношении возникновения [познания] из [контакта] органа чувств и объекта, возможность¹⁷⁹ вербализации и т.н. [и так] не существует¹⁸⁰. ПС I.3.16d

Ва. Ведь спецификация указывается [в определении], если существует возможность заблуждения/отклонения¹⁸¹. Однако в случае чувственного познания (индрия-буддхи) не существует вербализуемости предметной сферы (вишаят-ва)¹⁸², ведь предметной сферой вербализуемости является [предметная сфера] логического вывода¹⁸³. При признании неотписуемости (нирдешья) [объекта чувственного восприятия] невозможно и заблуждение [относительно него]¹⁸⁴. А раз

¹⁷⁴ Курсивы, жирные и подчеркнутые шрифты в санскритском тексте дапы по изданию НСВ Штайпкелльпера (Steinkellner 2005/2014). В переводе жирным шрифтом — текст карик, курсивом — вритти.

¹⁷⁵ Дигнага приводит определение восприятия из базового текста пъяи — «Ньяя-сутры», далее — НС I.1.4.

¹⁷⁶ Спецификация *авьябхичари* (незаблуждающееся) призвана отличить истинное восприятие от перцептивных иллюзий. Автор раппей НБ определяет иллюзию (букв.: отклонение от объекта — вьябхичари) как то, что не существует в том виде, в котором оно воспринимается, в данном случае в форме воды (см.: Steinkellner 2017: 28, 31). Для Ватсьяны это восприятие объекта, но не в его подлинной форме, а в форме другого объекта (см.: Angot 2009: 275). Это категория ошибок, известная как апьятха-кхьяти (НС IV.2.37).

¹⁷⁷ *naivāvikāṇām tv indriyārthasannikarṣotpannaṃ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakaṃ pratyakṣam iti.*

¹⁷⁸ *atrāpi viśeṣāny ayuktāni, yasmāt*

¹⁷⁹ Профессор Шри Нараяна Мишра отмечает, что спецификации пайяников направлены на отрицание того, что, с точки зрения буддистов, и так невозможно. Иными словами, они избыточны.

¹⁸⁰ *indriyārthodbhava nāsti vyapadeśyādisambhavaḥ |*

¹⁸¹ Hattori 1968: 36: «отклонения [от правила]».

¹⁸² Это опровержение уместности включения спецификации «невербализуемое», понимаемой в раппей НБ как невербализуемость предмета/объекта (вишая-авьяпадешья).

¹⁸³ Таким образом, Дигнага показывает, что в спецификации «невербализуемое» нет необходимости, поскольку знание, произведенное контактом чувственных способностей и объектов, в любом случае не может иметь вербальной формы.

¹⁸⁴ Если это характеристика объекта (первый случай, выделенный Джипедрабуддхи), то она невалидна, поскольку объект чувственного познания невыразим словами, а если его невозможно описать словами, то в отношении него не возникнет и заблуждение.

чувственное познание (индрия-буддхи) как таковое невозможно описать¹⁸⁵, то [применительно к нему] слово-спецификация (вишешана-вачана) «невербализуемое» вообще не может использоваться¹⁸⁶.

Вв. Так же в случае [познания] объектов, которые отклоняются/заблуждаются [по отношению к тому, что реально познается], неверно [включать спецификацию «неотклоняющиеся/незаблуждающиеся» в определение чувственного восприятия], ибо отклоняющееся [познание] имеет своим предметом объект ментального заблуждения/ошибки (mano-бхранти)¹⁸⁷.

Вс-1. Определенность/удостоверенность (вьявасая) — это не что иное, как определенность/удостоверенность/уверенность (нишчая)¹⁸⁸. Она невозможна [в случае чувственного восприятия], поскольку не наблюдается без конструирования универсалий (саманья)¹⁸⁹ и т.п., [выраженных словами] «корова» и т.п.¹⁹⁰.

Вс-2. [Найяик:]

[Спецификация «имеющее природу определенности» и т.п.] упоминается с целью исключить познание, не соответствующее вещам как они суть и т.п. [исключения ошибочного знания, сомнения]¹⁹¹ и т.п.¹⁹².

[Дигнага:]

Даже и в этом случае спецификация [«имеющее природу определенности»] невалидна, поскольку [для чувственного восприятия] заблуждение невозможно, ведь каждое из чувственных познаний схватывает лишь свой собственный объект (сва-артха-матра)¹⁹³.

Вс-3. [Найяик:]

Следующим дается альтернативное толкование упомянутой (спецификации «имеющее природу определенности»). Сказано, что вьявасая-атмакам (имею-

¹⁸⁵ Опровержение уместности в определении второй трактовки спецификации «невербализуемое» — невербализуемость познания. Как отмечает Штайпкелльпер, Джипепдрабуддхи позволяет оппоненту признать невозможность первой трактовки невербализуемости (невербализуемости объекта), но развивает вторую: невербализуемость чувственного познания. См.: Steinkellner 2017: 31–32.

¹⁸⁶ *viśeṣaṇaṃ hi vyabhicārasambhava kriyate. na cāstīndriyabuddher vyapadeśyaviśayatvam, anumānaviśayatvād vyapadeśyasya. anirdeśyatve cāvyabhicāraḥ. na hīndriyabuddhiḥ sarvā nirdeśitum śakyate. tasmād viśeṣaṇavacanāṃ naiva kartavyam.*

¹⁸⁷ *na ca vyabhicāriṇiśayatve, manobhrāntiṇiśayatvād vyabhicāriṇaḥ.*

Но мнению Хаттори, «Дигнага не приписывает во внимание ошибки, вызванные дефектными органами чувств, когда он определяет пратьяхшу и когда он упоминает видимость пратьяхши, или псевдовосприятие... Возможно, что позже, когда определение Дигпаги было подвергнуто критике... эта критика выпудила Дхармакирти дать расширительное толкование мысли Дигпаги» (Hattori 1968: 96–97, прим. 1.53). Подробнее о противоречивых характеристиках перцептивных иллюзий (бхранти) у Дигпаги см.: Chu 2004: 118. Аргументы разбираются в ИФК (Е.) к ПСВ I.1.7cd-8ab.

¹⁸⁸ Дигнага отождествляет вьявасаю и пищу, что вызывает несогласие апопимного оппонента-пайяка. Штайпкелльпер считает, что этот оппонент должен был знать аргумент Дигпаги, чтобы ответить на него, а Дигпаге должен был быть известен этот ответ. Возможно, что пайяк — современник Дигпаги, и это означает, что буддист ссылается на реальную дискуссию, которая имела место и могла быть отражена в его утраченном сочинении «Ньяя-парикша» (см.: Steinkellner 2017: 34).

¹⁸⁹ Джипепдрабуддхи приводит в пример универсалию, или род, «коровость» (готва).

¹⁹⁰ *vyavasāyo 'pi hi niśayaḥ. sa sāmānya+ādivad gavādi no vikalpya adarśanān na sambhavati*

¹⁹¹ Примеры приводятся в НСТ 2005: I.101.

¹⁹² *athāyathārthādhijñānanivṛttaya ucyate,*

¹⁹³ *tathāpy ayuktaṃ viśeṣaṇaṃ. avyabhicārāc ca. sarvā hīndriyabuddhiḥ svārthamātragrāhiṇī.*

щее природу определенности) [можно истолковать] как *vyavasāya-kāryam* (имеющее определенность своим результатом/следствием)¹⁹⁴.

[Дигнага:]

Певозмозжно, чтобы непосредственным результатом (следствием) чувственного познания было знание, не соответствующее реальной природе вещей¹⁹⁵.

Vd. [Найяик:]

Опять-таки постижение (грахана) [спецификаций] невербализуемость и и т.п. служит указанию собственной природы (свабхава) этого познания¹⁹⁶.

[Дигнага:]

Это не так¹⁹⁷. Поскольку то, что подлежит словесному выражению в определении (лакшана) чувственного восприятия, — это только контакт органа чувств и объекта, и [этого достаточно] для его доказательности (сиддхатва). Тогда как для описания собственной природы познания (буддхи) следует указать [его] способность быть качеством (гунатва)¹⁹⁸, неспособность произвести субстанцию (дравья-анарамбхакатва)¹⁹⁹, неподвижность (нишкриятва)²⁰⁰, невозможность иметь объектом акашу и т.п. (невоспринимаемые субстанции)²⁰¹. [Если же указать эти характеристики в определении восприятия, это приведет] к ошибке расширительного толкования (атипрасанга)²⁰².

Ca. Если во всех случаях восприятие признается возникающим из контакта (органа чувств и объекта), то в отношении [восприятия] цвета и звука²⁰³

¹⁹⁴ *etena uktavikalpo 'pi pratyuktaḥ, yad uktaṁ vyavasāyātmakam iti vyavasāyakāryam iti.*

Ссылка на доватсьяповский комментарий к НС, приведенный Штайпкелльпером: «Определенность есть природа того (восприятия), отсюда (выражение) „имеющее природу определенности“. Слово „природа“ (атма) выражает сущность (свабхава) (познания) или следствие (карья) (познания)». См.: Steinkellner 2017: 28, 31.

¹⁹⁵ *na hy asti sāksād ayathārthādijñānakāryam indriyabuddhau.*

Согласно концепции Дигнаги, непосредственное чувственное знание достоверно по своей природе.

¹⁹⁶ *athāpy avyapadeśyādigrahanam tasya jñānasya svabhāva-pradarśanāya,*

¹⁹⁷ Для Дигнаги речь идет о двух разных задачах, которые пайяики, по его мнению, смешивают: определение чувственного познания как праманы — это одно, а описание сущности познания (буддхи) вообще — другое.

¹⁹⁸ Здесь Дигнага обращается к вайшешике. Это доказывает, что в его время пъя и вайшешика уже были близки. Познание (буддхи) перечислено среди качеств (гупа) в ВС I.1.6.

¹⁹⁹ Это соответствует правилу, сформулированному в ВС I.1.8-9, согласно которому субстанции порождают субстанции, а качества порождают качества. Стало быть, буддхи, являющееся качеством, не может породить субстанцию.

²⁰⁰ Характеристика «нишкрия» фигурирует в ВС V.2.23-24, VII.2.17. Нрашастапада поясняет, что все гупы, пачипая с цвето-формы, обладают связью с качественностью, укорененностью в субстанции, неподвижностью и лишепностью (собственных) гуп (гупы не могут обладать другими гупами). Чапдрапада, комментатор ВС, живший уже после Дигнаги, объясняет это на примере гупы (качества) звука (слова), который не достигает своего объекта, поскольку качества лишены движения.

²⁰¹ Согласно вайшешике, как и другие невидимые субстанции (ветер, атма и т.п.), акаша познается через логический вывод (в вайшешике существование акаши выводится из ее единственного качества — звука).

²⁰² *tan na, pratyakṣalakṣaṇavācya tvāt tasya cendriyārthasannikarṣeṇa eva siddhatvāt. Jñānasvabhāvanirdeśyatve ca guṇatvadravayānārambhakatvanīṣkriyatvākāśādāviśayatvasyāpi nirdeśyatvād atiprasaṅgaḥ.*

²⁰³ *sarvatra ca sannikarṣotpannam pratyakṣam iṣṭau rūpaśabdau*

Если [считать] знание (джияна) достижением (иранти) [объекта]²⁰⁴, не будет ни постижения на расстоянии (са-антара-грахаиа)²⁰⁵, [ни постижения того, что] превосходит [орган чувств по размеру] (адхика-грахаиа)²⁰⁶. ПС I.3.17а

[В отношении объектов, таких] как запах и т.п., которые тесно прилегают к органам чувств²⁰⁷, не наблюдается ни постижения на расстоянии, а также постижения [того, что] превосходит [соответствующий орган чувств по размеру]²⁰⁸.

Сб. [Найяик²⁰⁹.:]

Именно благодаря способности [органов чувств] функционировать (вритти) вне [их опоры] происходит [контакт чувственных способностей с их объектами]. Благодаря нахождению вне [их] опоры (адхиштхана) у двух чувственных способностей (зрения и слуха)²¹⁰ происходит функционирование. Вследствие этого непосредственное схватывание/постижение (грахаиа) на расстоянии, а также [постижение] превосходящих [индрии] по размеру объектов зрения²¹¹ имеет место даже без вступления с ними в контакт [самих опор чувственных способностей]²¹².

[Дигнага:]

Это тоже несостоятельно, поскольку²¹³

орган чувств (акша — глаз) [не может пребывать] вне [своей] опоры²¹⁴. ПС I.3.17б

Следует дополнить: «Это установлено/доказано/известно (сиддхам)». Чувственная способность (индрия) [зрения] локализована только в [своей] опоре (глазах), поскольку именно к ней обращено лечение и т.п.²¹⁵. Таким образом,

²⁰⁴ Чувственное познание достигает свой объект в том смысле, что восприимчивый орган вступает в прямой контакт с ним.

²⁰⁵ Са-антара, как разъясняет в дальнейшем Уддьятакара, может пониматься двояко: 1) как восприятие объекта на расстоянии, и 2) как восприятие объекта вместе с промежутком. См. анализ в: Randle 1981: 15.

²⁰⁶ *sāntaragrahaṇaṃ na syāt prāptaṃ jñāne 'dhikasya ca || 17 ||*

²⁰⁷ Букв.: не отделенных промежутками/расстоянием от органов чувств (пипатара).

²⁰⁸ *na hīndriyanirantare gandhādau sāntaragrahaṇaṃ dṛṣṭam, nāpy adhikagrahaṇaṃ iti.*

²⁰⁹ Штайнкеллер находит у Джипендрабуддхи ссылки на этого пайяка, но его идеичность остается загадкой (см.: Steinkellner 2017: 36 (3)).

²¹⁰ На самом деле в пье только зрение в виде глазных лучей считается функционирующим вне своей «анатомической» опоры — глаза; слух устроен иначе: звук — качество акаши. Способность восприятия звука активизируется/проявляется в ушной раковине, когда туда попадают звуки (см.: НБ к НС III.1.59).

²¹¹ Зрение выделено в особый случай, поскольку слух функционирует по иному (см. предыдущую споску).

²¹² *bahirvṛttitvād upaṇnam eva. bahir hy adhiṣṭhānād vṛttir indriyadvayasya. ata upaṇnam tadviṣayasya sāntarādhikagrahaṇam api ity cet.*

²¹³ *tad apy ayuktam, yasmāt*

²¹⁴ *adhiṣṭhānād bahir nākṣaṃ*

²¹⁵ Практика подтверждает принадлежность способности зрения глазам, поскольку иначе не было бы смысла в паложении на глаза лечебных мазей и т.п.

схватывается объект (зрения), находящийся на расстоянии от органа чувств и превосходящий его [по размеру]²¹⁶.

Даже если бы [орган чувств] вышел наружу,

он не смог бы [осуществить постижение в отношении] объекта глаза²¹⁷.
ПС I.3.17c

В противном случае [если способность зрения выйдет за пределы своей опоры — глаз], постижение объекта зрения состоится, даже если опора [этой] чувственной способности будет прикрыта²¹⁸, [что абсурдно]. Поэтому правильно считать, что, хотя слух и зрение локализованы в [соответствующих] опорах [глазах и ушах]²¹⁹, они способны постигать и несоразмерные с ними объекты, даже не вступая в непосредственный контакт [с ними]²²⁰.

Да. [Дигнага:]

Если чувственных способностей только пять²²¹,

удовольствие и т.п. не могут быть предметом достоверного познания (прамея)²²², или²²³ ... ПС I.3.17d

Что касается понимания «или», то слово «или» указывает на другой инструмент достоверного познания (прамана)²²⁴. Поскольку даже в отсутствие выводного знака и т.п. имеется непосредственное постижение (г्राхана) в отношении собственных радостей, печалей, желаний, отращений, усилий, которое,

²¹⁶ *siddham iti vākyaśeṣaḥ. adhiṣṭhānadeśa evendriyam, tatra cikitsādiprayogāt. ata indriyād eva vicchinne 'rthe grahaṇam.*

²¹⁷ *saty api ca bahirmirgate*

na śaktir viśayekṣaṇe |

²¹⁸ Т.е. если мы закроем глаза. Это приведет к абсурдному выводу, что если зрительная способность вместе с лучами функционировает вне глаза, то мы можем видеть, даже когда наши глаза закрыты.

²¹⁹ Согласно абхидхарме, даже если это парные органы, как, например, глаза, уши, познание, они являются опорой одной чувственной способности.

²²⁰ *anyathādhiṣṭhānapidhāne 'pi viśayagrahaṇam syāt. tataś cakṣuḥśrotrayor adhiṣṭhānāntaḥsthitayor evāśāṃmikṛṣya viśayekṣaṇāt sāntarādhikagrahaṇam yuktaṃ.*

²²¹ В НС I.1.12 перечислено пять индрий в следующем порядке: обоняние, вкус, зрение, осязание, слух. Мапас в этой сутре не упомянут. В НС III.1.45–55 обсуждается число индрий и выдвигаются аргументы в пользу того, что их должно быть пять (сутры 50 и 54). Это создает проблему статуса мапаса (является ли он индрией или не является и каковы последствия непризнания его индрией), которая далее обсуждается. Признать мапас индрией — значит вступить в противоречие с НС I.1.12, где мапас не упоминается среди других индрий. Не признать мапас индрией тоже невозможно, в противном случае нельзя объяснить непосредственное восприятие внутренних психических состояний.

²²² Анонимный автор пъяи, слова которого передает Джипендрабуддхи, отмечает, что если бы Дигнага понял НС I.1.4 правильно, т.е. как относящуюся частично к пратьякше (характеристика — контакта органа чувств и объекта), частично к ментальному познанию (остальные спецификации), то у него не возникло бы замечание, что удовольствие и т.п. могут быть предметом достоверного познания, равно как и вывод о том, что мапас должен рассматриваться как индрия (см.: Steinkellner 2017: 35).

Согласно цитате из Дигнаги, которую приводит Вачаспати Мишра, эта карика в полном виде выглядит так: *na sukhādi prameyam vā mano vāstūriyāntaram anīṣedhād upāttam ced anyendriya-rutam vṛthā* (цит. по: Randle 1981: 13).

²²³ *na sukhādi prameyam vā.*

²²⁴ Хаттори понимает эту альтернативу как указание на дополнительный инструмент достоверного познания по сравнению с четырьмя прамапами пъяи (см.: Hattori 1968: 38).

[согласно определению ньяи] не является инструментом достоверного познания, радость и т.п. не могут быть предметами достоверного познания²²⁵, или же [в случае признания] этого [восприятия удовольствия и т.п.] инструментом достоверного познания, надо добавить способность иметь другой инструмент достоверного познания (прамана-антаратва)²²⁶.

Или же, пусть манас будет другой (еще одной) чувствениой способностью (индрией)²²⁷. ПС I.3.18a

Или следует провозгласить манас наделенным способностью быть индрией (индриятва) с целью доказать, что то [знание], которое возникает из контакта с ним, относится к способности быть непосредственным восприятием²²⁸.

Db. [Найяик:]

Допустим, что из того, что [это положение] не противоречит [нашей доктрине, следует, что его можно] принять²²⁹. ПС I.3.18b

Если доктрина другой (школы)²³⁰, не противоречащая [нашей собственной], утверждает, что манас относится к чувственным способностям, то только

из того, что [это положение] не противоречит [нашей доктрине, следует, что его] можно принять²³¹.

[Дигнага:]

Если принятие [положения о том], что манас — чувственная способность, зависит от мнения других, в этом случае²³²

наирасно производить шум относительно остальных чувствениых способностей²³³, [поскольку и они упоминаются в другой школе]²³⁴. ПС I.3.18c

²²⁵ Это абсурдно, поскольку каждый достоверно знает, что он испытывает.

²²⁶ *vetigrahaṇaṃ vāśabdāt pramāṇāntaropādānam. yad dhi līṅgādvyabhāve svasukhadulīkheccchādvēṣa-prayatneṣu grahaṇam, tad apramāṇam iti sukhādīnāṃ prameyatā na syāt, tasya vā pramāṇasya pramāṇāntaratvam upasaṅkhyeyam.*

Это тоже нежелательно, поскольку с точки зрения пьяи ее список прамап является исчерпывающим — к нему ничего нельзя прибавить и от него нельзя ничего отнять.

²²⁷ *mano vāstv indriyāntaram || 18 ||*

Чтобы избежать добавления еще одной прамапы, что нежелательно по определению, лучше признать манас индрией.

²²⁸ *athavā manasa evendriyatvaṃ vācyaṃ tatsannikarṣotpannasya pratyakṣatvasiddhyartham.*

²²⁹ *anīśedhād upāttaṃ ced*

²³⁰ Имеется в виду школа вайшешика, дружественная пьяе.

²³¹ *athāpiparamatasyaṣṭisiddhasya siddhau manasa indriyatvaṃ anīśedhād upāttaṃ eva.*

Это таптраюкти (правило экспозиции доктрины). Списки таптраюкти приводятся в разных древних источниках. «Когда доктрина другой школы не отрицается, это значит она принимается» (*pramāmatam apratisiddham anumātam iti hi tantrayuktiḥ*). Сравним с нашей пословицей «молчание знак согласия». Каутилья в «Артхашастре» тоже формулирует это правило в своем списке 32 таптраюкти.

²³² *astī hy ekeṣāṃ mate manasa indriyabhāvāyattīḥ. tathā*

²³³ Но мнению Рэндла, критика Дигнаги состоит в обвинении Сутракары в избыточности его аргумента. Он должен был бы понимать, что, трактуя психические качества как объекты непосредственного восприятия, он обязан был сделать манас индрией, но он этого не осознал. А Ватсыяпа, вместо того чтобы вывести принадлежность манаса индрия (индриятва) из принадлежности страдания и т.п. психических состояний к категории предметов познания (прамеятва) (подобно тому как Нрашастапада вывел это из BC V.2.15), отступает к непростительной ссылке на таптраюкти, чтобы импортировать в свою систему ab extra то, что в ней и так подразумевалось», (см.: Randle 1981: 14).

²³⁴ *anyendriyarutam vṛthā |*

Если принадлежность манаса к чувственным способностям, о чем учит [доктрина] другой [школы], принимается на основании того, что она не отрицается [в учении ньяи], из этого следует, что утверждение [найяиков] «органы обоняния и т.п. называются чувственными способностями» будет излишним, поскольку оно принимается как доказанное только на основании того, что [учение другой школы о чувственных способностях] не отрицается²³⁵.

Еа. Если считать [само] познание (джияна) инструментом достоверного познания (прамана), то для [найяиков как] сторонников отличия результата познания [от инструмента познания] (артха-антара-пхала-вадин)²³⁶.

Если объект удостоверен [инструментом, тождественном самому познанию], то не будет результата познания, [отличного от него самого]²³⁷. ПС I.3.18d

Познание, обладающее природой уверенности/определенности (нишчая-атмака), является инструментом достоверного познания, [согласно ньяе]. Когда это познание возникает, то, поскольку оно адекватно постигает объект (артха-адхигама), оно не будет иметь результата, [отличного от него самого]²³⁸.

Еб-1. [Найяик:]

Инструментом достоверного познания (прамана) является познание спецификации (вишешана), т.е. познание спецификаций, таких как универсалия и т.п., является инструментом достоверного познания, а познание специфицируемого — субстанций и т.п. — результатом познания²³⁹.

²³⁵ *yadī pareṇa pathitasya manaso 'pratiṣedhād indriyatvam, tato ghrāṇādīni indriyāṇy ucyanta itī nirdeśo vṛthā syāt, apratiṣedhād eva siddhatvāt.*

В комментарии Ватсыяпы к НС 1.1.4 говорится, что НС 1.1.12 — это не список всех индрий, в ней утверждается, что пять индрий являются материальными (бхаутика). Уддотакара в своем комментарии отмечает, что Дигпага неправильно понял таптраюкти (правила экспозиции доктрины). «Никто не может отказаться от выдвижения своей доктрины только на том основании, что она упомянута другими, в противном случае не будет разницы между собственной доктриной (свамата) и доктриной других (пара-мата)» (Hattori 1969: 128–129).

²³⁶ *jñānasya cārthāntaraphalavādinah pramāṇatve*

²³⁷ *nīścīte 'rthe phalābhāvo*

²³⁸ *nīścayātmakaṃ hi jñānaṃ pramāṇam, tatpramāṇotpattāv arthādhigamāt phalābhāvaḥ syāt.*

Дигпага утверждает, что доктрина отличия результата познания от инструмента познания, ввиду того, что инструмент является познанием спецификации (вишешана), а результат — познанием объекта, специфицированного с помощью данной спецификации (вишешья), например, познание синего цвета как качества является инструментом познания синего горшка (это позиция некоторых авторов вайшешики, пьяи и мимансы, возможно Бхавадасы), приводит к тому, что объектом праманы и объектом пхалы (результата) являются разные вещи, поэтому познание синего цвета не приведет к познанию синего горшка.

²³⁹ *viśeṣaṇajñānaṃ pramāṇam, yat sāmānyādiviśeṣaṇajñānam, tat pramāṇam, yac ca dravyādiviśeṣajñānam, tat phalam itī cet,*

Хаттори (Hattori 1968: 129, прим. 41) считает, что в пье это положение было сформулировано лишь Вачаспати Мишрой. Но его мнение, Дигпага мог прийти к этой идее, легко выведя ее из ВС VIII, 6–7, где сказано: «[Познание] субстанции, качества и движения зависит от общего и особого (от „специфической универсалии“)» (ВСЧ, ВСШ VIII.1.6–7). Тэйбер оспаривает этот тезис, утверждая, что мы встречаемся с подобной идеей в вайшешике у Нрашастапады и, возможно, у мимансака Бхавадасы (Taber 2008: 193, прим. 81 к с. 75–76). Учитывая, что Нрашастапада, скорее всего, жил после Дигпаги, буддист мог опираться на текст вайшешики или пьяи, не дошедший до нашего времени. Возможно, он почерпнул информацию у мимансака Бхавадасы.

[Дигнага:] Если это так, то это (результативное познание)²⁴⁰

ио отношению к спецификации не будет иметь места, поскольку [спецификация, постигнутая с помощью инструмента познания], отлична [от специфицируемого, представленного в результативном познании]²⁴¹. ПС I.3.19a

Отлична — имеется в виду отличие спецификации от специфицируемого²⁴². Пелогично, чтобы у инструмента достоверного познания был один объект, а у результата другой. Например, в случае когда объектом рубки является дерево кхадира, не наблюдается, чтобы посредством [инструмента этой] рубки срубленным оказалось дерево паласа²⁴³.

Eb-2. [Найяик:]

Поскольку [познание спецификации] относится к области причин (хетутва) познания специфицируемого, [оно] может иметь [в качестве] объекта (вишья) и это (специфицируемое)²⁴⁴.

[Дигнага:]

Это неверно, поскольку повлечет за собой слишком расширительное толкование (атипрасанга)²⁴⁵. В этом случае произошло бы смешение всех факторов действия (карак)²⁴⁶. В силу того, что это [караки] относятся к категории причинных факторов (хетутва) познания специфицируемого (вишешья-джняна), [они будут наделены] инструментальностью (каранатва) [в порождении результата познания]. Следовательно, то, чему приписывается функция (инстру-

²⁴⁰ *itī cet, tat*

²⁴¹ *bhinnatvān na viśeṣaṇe || 19 ||*

²⁴² Уддхотакара ссылается на пекую точку зрепия, согласно которой инструмент и результат обязательно относятся к одной и той же вещи. Он отрицает ее на том основании, что ее невозможно доказать («Ньяяварттика», с. 44 7–20). Цит. по: Hattori 1968: 130.

²⁴³ *bhinnam viśeṣaṇam viśeṣyād bhinnam. na hy anyaviśayaśya pramāṇasyānyatra phalam yuktam. yathā khadīravīṣayam chindatā cchedanena na palāśacchidā dṛṣṭā.*

Хаттори переводит этот пример иначе: «Невозможно наблюдать рубку дерева кхадира топором, предназначенным для дерева паласа». Он отмечает, что Кумарила модифицирует этот пример, чтобы опровергнуть положение Дигнаги об идепичности инструмента и результата познания: если результат рубки дерева рассматривать как инструмент (топор), то можно прийти к абсурдному заключению, что срубленное дерево паласа является результатом действия топора, которым рубили дерево кхадира (ШВ 46 74–75; цит. по: Hattori 1968: 130, прим. 3.43). Впоследствии пример с топором используется Кумарилой и многими другими индийскими философами.

²⁴⁴ *viśeṣyājñānahetutvāt tadviśayatvam apy astīti cet,*

²⁴⁵ Согласно концепции причинности паяи в производстве результата познания участвует множество причинных факторов, но это не значит, что их можно рассматривать как инструменты познания.

²⁴⁶ Караками в व्याкарапе (философии грамматики) называются факторы действия, которые выражаются в предложении (актапты), но не полностью совпадают с падежами. Известны такие каракы, как объект (кармап) — то, на что направляется действие, выраженный родительным падежом; локус или опора действия (адхикарапа), выраженный локативом; источник (ападапа) — от чего действие отталкивается, выраженный аблативом; для чего, кому действие предпазачено (сампрадапа), выраженный дативом, дательным падежом; с помощью чего действие осуществляется, инструмент, выраженный инструментальным падежом (соответствующим творительному падежу в русском языке), и, пакопец, агепт, липгвистический термин агепс, пезависимый участник, не входящий в систему падежей. Инструментом познательного действия будет не только сам инструмент, но и объект, на который действие направлено, а также и агепт (картри) и т.д.

ментальной причины познания) в отношении объекта, тому же логично приписать и результат [действия] этой [функции]²⁴⁷.

Es. Также

и здесь [в случае восприятия спецификации может] отсутствовать [результативное познание или инструмент достоверного познания]²⁴⁸. ПС I.3.19b₁

Здесь (в случаях, когда) в отношении спецификации, которая должна быть познана, нет результата²⁴⁹, или нет инструмента²⁵⁰.

Ed. [Найяик:]

[Допустим, что] это (познание спецификации) двояко²⁵¹. ПС I.3.20b₂

В данном же случае само познание спецификации — двояко: [оно является] и инструментом (праманой) и предметом познания (прамея). Подобно тому, как в случае чистого самопостижения (сва-атма-адхигама-матра) схватывающий субъект (грахита) будет и схватываемым предметом (прамея)²⁵².

[Дигнага:]

(Это) не верно, [ибо то, что утверждалось в отношении спецификации], распространяется и на специфицируемое (вишешья)²⁵³. ПС I.3.20c₁

Если это так [в отношении познания спецификации], то и в отношении познания специфицируемого [тоже] реализуются оба: инструмент (прамана) и предмет (прамея). Если [с точки зрения ньяи] познание и познаваемое (джняна-джнея) отличаются друг от друга, инструмент и предмет достоверного познания (прамана-прамея) будут отличаться. В случае, когда знание постигает само себя, имеются одновременно оба (аспекта), как в случае атмана [постигающего

²⁴⁷ na, atiprasaṅgāt. evaṃ hi sarvakāraṇasāṅkaraḥ syāt, viśeṣyajñānaḥetutvena tatkaranaṭvāt. tasmāt yasya karmaṇi vyāpārakhyātīḥ, tasyaiva tatphalatvaṃ yuktam.

²⁴⁸ api ca

na tatra ca

²⁴⁹ Есть случаи, когда познается спецификация, но не познается специфицируемое. Хаттори приводит пример: когда мы восприимаем корову при плохом освещении, мы постигаем ее общие черты (самапья), однако до тех пор, пока мы не постигнем специфические характеристики (вишеша) животного, результативное познание специфицируемого объекта не возникает. Если восприимается общая характеристика, но не восприимается специфицирующая, то это случай сомнения, не относящегося к достоверному познанию, поэтому оно не может иметь результата (см.: Hattori 1968: 40 и 131, прим. 47).

²⁵⁰ tatra viśeṣaṇe 'dhigantavye phalābhāvaḥ pramāṇābhāvo vā.

А раз нет результата, то нет и инструмента. Реконструкция Хаттори: «Нока не установлен результат познания, не может быть установлен и инструмент, поэтому нелогично считать, что познание спецификации является инструментом достоверного познания» (см.: Hattori 1968: 40).

²⁵¹ dvayaṃ tac cen

²⁵² athāpi tad eva viśeṣajñānaṃ pramāṇaṃ prameyaṃ ca dvayaṃ api bhavet. tad yathā svātmādhi-gama-mātre prameyaṃ ca bhavati grahītā ca.

В пье это случай йогического познания, когда, как считается, йогин схватывает свой атман непосредственно, не прибегая к логическому выводу. Однако ссылка на этот случай появляется только у Ватсьяны и она связана с цитатой из текста вайшешики.

²⁵³ na viśeṣye 'pi vartate |

себя]. Однако нелогично считать, что познание спецификации (вишешана), подобно [познанию] атмана, двойко²⁵⁴.

Ее [Найяик:]

В этом случае, когда познается предмет (прамея), то прекращение неведения, сомнения, ошибки [в отношении этого предмета]²⁵⁵, оно и будет результатом²⁵⁶.

[Дигнага:]

Это тоже несостоятельно²⁵⁷.

Певедение и т.п. не вездесуще²⁵⁸. ПС I.3.20с₂

Вездесуще — не существует правила (нияма) универсального присутствия неведения и т.п. В некоторых случаях познание возникает благодаря чистому удовольствию²⁵⁹.

Даже если признать реальное существование неведения и т.п., и в этом случае²⁶⁰

прекращение не может быть результатом, так как не существует²⁶¹.
ПС I.3.20d

Прекращение (невежества и т.п.) означает отсутствие неведения и т.п. То, что не существует, не может быть результатом, ибо неправильно приписывать ему статус предмета познания²⁶².

Таким образом, [доказано, что] это (определение) восприятия ньяи несостоятельно²⁶³.

²⁵⁴ *evam hi viśeṣyajñāne 'pi pramāṇaṁ prameyaṁ cobhayaṁ prāpnoti, yady arthāntare 'pi jñānajñeyayoḥ pramāṇaṁ prameyaṁ ca syāt. svādhigame tu jñānasya ātmavat tasyaiva ubhayabhāvaḥ. viśeṣajñānam ātmānā samānam ity ubhayaṁ na yujyate.*

Хаттори ссылается на Джаяпту, который в «Ньяямапджари» (67–68) отмечает, что самопознание, в котором прамана и прамея идептически, — это исключительный случай для пъяи, поэтому для понимания позиции пъяи не следует приписывать его в расчет (см.: Hattori 1968: 132, прим. 3.50).

²⁵⁵ Пример Хаттори: «как свет лампы пересекает темноту» (Hattori 1968: 40).

²⁵⁶ *evam tarhi prameyādhigame yā ajñānasaṁśayaṁ viparyayañ jñānamivṛttiḥ, sā phalaṁ bhaviṣyati.*

Хаттори утверждает, что в текстах раппей пъяи, которые дошли до нашего времени, подобное утверждение не встречается (Hattori 1968: 40–41).

²⁵⁷ *tad apy ayuktam.*

²⁵⁸ *ajñānādi na sarvatra*

²⁵⁹ *sarvatra tāvad ajñānāder bhāvanīyamo nāsti, kvacid ābhogamātreṇa jñānotpatteḥ.*

В санскритском тексте — ābhogamātreṇa. Джипепдрабуддхи отождествляет ābhoga с manasikāra (вниманием), но далее приводит в пример человека, который обладает способностью совершить действие, лишь пожелав его (см.: Hattori 1968: 132–133).

²⁶⁰ *bhavatu nāmājñānādiḥ, tathāpi*

²⁶¹ *nivṛttir nāsatī phalam || 20 ||*

²⁶² *nivṛttir ity ajñānādyabhāve kriyate. sāsatī na phalam, tasyāḥ prameyabhāvāyuktatvāt.*

²⁶³ *evam tāvaṁ naiṣyikṣeṣṇṁ pratyakṣam ayuktam.*

§ 4. Критическое исследование определения восприятия вайшешики (ПСВ I.4, карики 21-24)²⁶⁴

А. В том, что касается сутр вайшешиков, определение (лакшана) происхождения чувственного восприятия (пратьякша) в отношении субстанции (дравья)²⁶⁵: «То, что [познание], которое возникает из контакта (санникарша) между атманом, индриями, манасом и объектом, есть иное, [чем логический вывод]»²⁶⁶, [можно понять благодаря его] некоторой связи с [обрамляющими сутрами]²⁶⁷.

Некоторые (вайшешики) признают, что результат (пхала) отличается от инструмента достоверного познания (прамана). [Они утверждают, что] контакт между органами чувств и объектами следует определить как инструмент достоверного познания (прамана), поскольку он относится к специфическим причинным факторам [чувственного восприятия]. Согласно другим (вайшешикам), поскольку контакт атмана и манаса выступает доминирующим (прадхана) фактором²⁶⁸, [именно] он является инструментом достоверного познания²⁶⁹.

В. И таким образом сказанное «Порождение сомнения и определённости/увсереинности, которое было объяснено [в сутре о происхождении] чувственного и выводного знания»²⁷⁰, противоречит тому (определению восприятия, приведенному выше). Познание, порожденное контактом четырех факторов (объек-

²⁶⁴ Курсивы, жирные и подчеркнутые шрифты в санскритском тексте дапы по изданию НСВ Штайпкелльнера (Steinkellner 2005/2014). В переводе жирным шрифтом — текст карик, курсивом — вритти. Цитаты из «Вайшешика-сутр» (ВС) с комментарием Чаудрапады (ВСЧ) дапы с учетом предварительной версии готовящегося критического издания: Ruzsa <https://elte.academia.edu/FerencRuzsa>, а также нового издания ВСЧ в книге: Moise, Thile 2021.

²⁶⁵ Предметным каузальным фактором восприятия в вайшешике, если речь идет о гепетическом объяснении, считается именно субстанция (дравья), все остальные категории (падартхи) этой школы (качество, движение, общее, специфическое), за исключением присущности, которая не восприимчива пиком образом, постигаются как локализованные в субстанции (см.: ВС VIII 4–5).

ВС VIII.4: «Субстанция является причиной возникновения познания в отношении качеств и движений (gunakarmasu sannikṛteṣu jñānanīṣpatter dravyaṃ kāraṇam); ВС VIII.5: «Поскольку у общего и специфического нет обладания общим и специфическим, их познание осуществляется так же, [благодаря субстанции]» (sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvattat eva jñānam).

²⁶⁶ ВСЧ III.1.13 ātmendriyamanorthasannikarṣād yaṇ niṣpadyate, tad anyat itī. Эту сутру можно перевести разными способами в зависимости от понимания контекста серии сутр, в которую она включена. Разные интерпретации подробно разбираются в ИФР, рубрика А.

²⁶⁷ vaiśeṣikānāmsautraṃ tāvat kenacit sambandhena dravye niṣpannam pratyakṣalakṣaṇam itī.

²⁶⁸ Эта позиция приписывается Равапе, автору комментария к ВС, известному как «Равапа-бхашья». Бронкхорст идентифицирует этот текст как «Катапди» (Bronkhorst 1993: 163), а имя его автора — как Равапа Сарасвата (там же, прим. 51). Подробности см. в: ИФР 4. Введение.

²⁶⁹ vaiśeṣikānām sautraṃ tāvat kenacit sambandhena dravye niṣpannam pratyakṣa-lakṣaṇam itī — ātmendriyamanorthasannikarṣād yaṇ niṣpadyate, tad anyad itī.

kecit tu pramāṇāt phalam arthāntaram icchanti — asādhāraṇakāraṇatvād indriyārthasannikarṣaḥ pramāṇam pratipattavya itī. anye tu — prādhānyād ātmanasasannikarṣaḥ pramāṇam itī.

²⁷⁰ Неточная цитата из ВСЧ X. 3-4 sarīśaya-nirṇayayor arthā'ntara-bhāvaś ca jñānā'ntaratve hetuḥ tayor niṣpattiḥ pratyakṣa-laiṅgikābhyām jñānābhyām vyākhyātā.

тов, индрий-чувственных способностей, манаса и атмана), отличается от познания, порожденного определенностью/уверенностью (нирная), поскольку определенному познанию предшествует дискурсивное исследование (вичара), тогда как непосредственное восприятие означает прямое видение объекта (вишья-алочана)²⁷¹. Видение же порождено контактом четырех факторов. Откуда в нем возьмется дискурсивное исследование (вичара)²⁷²?

Вв. С позиции тех, для кого инструментом достоверного познания является контакт органов чувств и объектов, расширительное применение (*atideśa*) [выводного признака «контакт органов чувств и объектов» к определенному познанию] недопустимо.

Дигнага: Позиция тех, для кого инструментом достоверного познания является контакт органов чувств и объектов, приводит к нежелательному следствию (*прасанга*): когда человек, желающий познать объект как он есть (*сатъям*), [интересуется] «Что это?»²⁷³, он уже всецело познал его по причине контакта [его чувственных органов] со всеми [факторами, определяющими] природу [объекта]²⁷⁴.

С. И [для тех, кто считает инструментом достоверного познания] контакт атмана и манаса, также имеется разница в предметной сфере [инструмента и результата], однако, как было сказано ранее [по поводу *ньяи*²⁷⁵], недопустимо, чтобы инструмент имел предметную сферу, отличающуюся от [предметной сферы] результата²⁷⁶.

Д. Далее, [если считать контакт органа и объекта инструментом достоверного познания], то [характеристики] восприятия как «зависимого от общего/универсалии (*саманья*) и специфического (*вишеша*)» и как «зависимого от субстанции, качества и действия»²⁷⁷ будут несостоятельными. Поэтому познание, возникающее из контакта органа чувств и объекта²⁷⁸,

²⁷¹ Слово *алочана* (*ālocana*) в обычном словоупотреблении ассоциативно связано со светом и зрением, но может также обозначать и интеллектуальные способности — рассмотрение, размышление (Словарь Апте). Однако в данном контексте это именно прямое действие органов чувств без вмешательства манаса.

²⁷² *evam ca samśayanirṇayayor niṣpattiḥ pratyakṣalaiṅgikābhyām jñānābhyām vyākhyātā iti yad uktam, tad virudhyate. na tulyam catuṣṭayasannikarṣajajñānena nirṇayajajñānam, vicārapūrvakatvān nirṇayasya pratyakṣasya ca viśayālocanārthatvāt. viśayālocanamātrārtham hi catuṣṭayasannikarṣajam. tatra kuto vicārah.*

²⁷³ Хаттори в своем переводе опирается на идею, что здесь описывается случай сомнения (*саманья*), см.: предыдущую сноску, и абсурдность ситуации состоит в том, что даже при возникновении сомнения, приводящего к вопросу «Что это?», происходит познание объекта, поскольку органы чувств сомневающегося вступают в контакт с объектом (см.: Hattori 1968: 43).

²⁷⁴ *indriyārthasannikarsapramāṇavādinō 'natideśa eva syāt. indriyārthasannikarsapramāṇa- vādinō hi kim etad iti jighrṣāyām satyām sarvathāgrahaṇaprasaṅgaḥ. sarvātmanā sannikarṣāt.*

²⁷⁵ См. дискуссию в НСВ I.3.19a, разобранную в ИФК *Eb-1*.

²⁷⁶ *ātmamanahsannikarsavādināś ca viśayabhedo 'pi. na hy anyaviśayasya pramāṇasyānyatra phalam iti pūrvam uktam.*

²⁷⁷ Ссылка на ВС VIII, 6–7: *sāmānya-viśeṣāpekṣam dravya-guṇa-karmasu. Dravye dravya-guṇa-karmāpekṣam.*

²⁷⁸ <api ca> — *sāmānyaviśeṣāpekṣam dravyaguṇakarmāpekṣam ca pratyakṣam iti na yujyate, yasmād indriyārthasannikarṣotpannasya*

не имеет связи (сандхана) со спецификациями в силу своей нацеленности на чистое видение объекта, поскольку его цель — быть прямым постижением объекта (вишайя-алочана)²⁷⁹. ПС I.4.21ab

Поскольку чувственное познание способно схватывать только свои собственные объекты (сва-артха-матра), его соединения со спецификациями [в форме «общее» и «специфическое»]²⁸⁰ не происходит. Лишь обязательно постигнув два предмета (спецификацию и специфицируемое), можно мысленно конструировать отношение между ними²⁸¹, [например]: «этот объект обладает этой универсалией, или субстанцией и т.п.».

Путем элизии суффикса (матуб-лопа²⁸²) или фигурального приписывания (упачара) тождества [между объектом и его спецификацией]²⁸³ объект [например, корова] схватывается [как «существующий» «рогатый» и т.д.]²⁸⁴. И спецификация соответствует ментальному эпизоду познания (манобуддхи) в силу того, что она вызывается усилием памяти²⁸⁵. В противном случае [если считать познание, связывающее две разные вещи, эпизодом текущего познания], перцептивное суждение (грахана) «сладкие духи» тоже будет непосредственным восприятием. По так не может быть, поскольку спецификация («сладкий») и специфицируемое («духи») должны быть постигнуты разными чувственными способностями (вкусом и обонянием)²⁸⁶.

Еа. Если [предположить, что] одна субстанция постигается не одним органом чувств²⁸⁷, и на этом основании

²⁷⁹ *viśayālocanārthatvān na sandhānam viśeṣaṇaiḥ |*

²⁸⁰ Здесь высшей универсалией существования и специфическими универсалиями субстанциальности (дравьятва), качественности (гупатва) и т.п.

²⁸¹ Если для вайшешиков это тоже восприятие, ведь они считают, что в этот момент контакт органа чувств и объекта — основной признак непосредственного восприятия — продолжается, то для буддистов это уже не восприятие, поскольку оно относится к тому моменту, когда контакт, который длится мгновение, уже прекратился.

²⁸² Взгляды грамматистов о добавлении и удалении посессивного суффикса *mat* описаны в: Cardona 1968: 327–333. Согласно правилу из Варттики к Нап. I.4.19, в «Сиддххите» Каумуди суффикс *matub* употребляется, а потом опускается (лопа — элизия), поэтому мы не найдем его в ВС — комментарий профессора Шри Нараяны Мишры.

²⁸³ См. пример концептуальной реконструкции перцептивного акта из текста Нрашастапады. Например, НБ [235]: Из контакта атмапа и мапаса в зависимости от спецификаций: (1) «общее» (высшая универсалия-сатта), (2) «особенное» (универсалия «среднего звена» — самапья-вишеша), (3) «субстанция» (дравья), (4) «качество» (гупа), (5) «движение» (крия), возникает чувственное познание [в форме:] (1) «[это] существующая» (сат), (2) «[это] земля», (3) «[это] корова», (4) [опа] «белая», «рогатая», (5) [опа] бежит». О форме перцептивного суждения в вайшешике см.: Lysenko 2019.

²⁸⁴ Разумеется, специфицируемое и спецификация — разные сущности, но поскольку они тесно связаны, то их фигуративно можно назвать нераздельными — объяснение профессора Шри Нараяны Мишры.

²⁸⁵ Память задействует, по вайшешике, контакт атмапа и мапаса.

²⁸⁶ *indriyabuddhau svārthamātragrāhikatvād viśeṣaṇaiḥ saha sandhānam na+upapadyate. idam asya sāmānyam dravyādi vety avāśyam arthadhāyam grhītvā tathā sambandhaḥ kalpyate. tena matublopadābhedopacārād vā grhyate. tac ca smārtenākṛṣya viśeṣaṇam manobuddhau upapadyate. anyathā hi surabhī madhuram itī grahaṇam api pratyakṣam syāt. na cārhati evam, viśeṣaṇaviśeṣayor bhinnendriyagrāhyatvāt.*

Их соединение в одном перцептивном высказывании как спецификации и специфицируемого является актом мысли, требующим контакта атмапа и мапаса, а не модальностью непосредственного восприятия.

²⁸⁷ В ВС прямо не сказано, что субстанция постигается двумя органами чувств — зрением и обонянием.

не едины²⁸⁸, ПС I.4.21c₁

[то она] будет множественной (анека), подобно цвету и другим [чувственным качествам], ведь в отношении разных цветов и т.п. у того, кто постигает [их] многими органами чувств, тоже не наблюдается никакого единства²⁸⁹.

Или [иридется иризнать] отсутствие разнородностей цвета и т.п.²⁹⁰. ПС I.4 21c₂

Если [субстанцию], даже постигаемую разными чувственными способностями, считать недифференцированной (абхиннам), то цвет и т.п. чувственные качества, также, подобно субстанции, стали бы одним (недифференцированным объектом)²⁹¹.

Еб. [Вайшешик:]

Наблюдается, [что субстанция, хотя и постигается разными чувственными способностями, является недифференцированной/единой]²⁹². ПС I.4.21d₁

Хотя субстанция воспринимается разными чувственными способностями, наблюдается, что познание [субстанции] остается недифференцированным/единым (абхеда), подобно [познанию] существования (бхава, синоним сатта) и качественности (гунатва)²⁹³. В отношении же цвета и т.п. это не так [каждое чувственное качество схватывается своей чувственной способностью], поэтому установлена единичность (субстанции) и неединичность (качеств)²⁹⁴.

[Дигнага:] даже если наблюдается, что знание [субстанции] недифференцировано, тем не менее²⁹⁵

оно не [обретается] с помощью чувственных способностей²⁹⁶. ПС I.4.21d₂

Оно не является познанием посредством одной чувственной способности объекта другой чувственной способности. Из чего это следует²⁹⁷?

²⁸⁸ **naikaṃ**

²⁸⁹ *yadi ca ekaṃ dravyaṃ anekendriyagrāhyaṃ iti, tathā*

naikaṃ

rūpādivad anekaṃ syāt. rūpādiṣu hyanekendriyagrāhyasyaikatvaṃ na kvacid api dr̥ṣṭam.

²⁹⁰ **rūpādyabhedo vā**

²⁹¹ *yady anekendriyagrāhyaṃ apy abhinnaṃ iṣyate, rūpādy api dravyavad ekaṃ syāt.*

²⁹² **dr̥ṣṭam cen**

²⁹³ Подразумевается ВС IV.1.14: «Тем самым объясняется восприятие всеми органами чувств в отношении качественности и бытия» (*etena guṇatve bhāve ca sarv'endriya-jñānaṃ vyākhyātam*).

²⁹⁴ Субстанция единична, а качества множественны. Или, если учесть вариант текста в скобках, то у нас будет следующий перевод: «Из этого следует, что в отношении цвета и других чувственных качеств желательное последствие в виде одновременного единства и множественности не установлено».

²⁹⁵ *ete yadi evaṃ — bhinnendriyaviṣaye dravye abhedajñānaṃ dr̥ṣṭam eva bhāvaguṇa- tvayor iva. na rūpādiṣu. tasmād ekānekasiddhir iti (/tasmād rūpādiṣu ekatvāneka- tvaprasaṅgo 'siddha iti), abhedajñānaṃ tathā dr̥ṣṭam, kiṃ tu*

²⁹⁶ **nendriyeṇa tat || 21 ||**

²⁹⁷ *na tad indriyachāreṇendriyāntaraviṣaye jñānam. kutaḥ.*

[Поскольку в этом случае] многообразие чувственных способностей бесполезно²⁹⁸. ПС I.4.22a

Если считать, что одна чувственная способность может схватывать объект другой, то в отношении цвета и т.п. было бы бесполезно предполагать более одной чувственной способности²⁹⁹.

Ес. Допустим, что аргумент [вайшешики] таков: поскольку разновидности цветов и т.п. (разновидности вкусов, запахов и т.п.) действительно существуют, [предполагать, что чувственная способность связана лишь с одним-единственным объектом и поэтому] одна-единственная чувственная способность не может постичь их [множество], несостоятельно. Почему³⁰⁰?

Потому что чувственная способность,

которая наделена нотеицией (шакти) в отношении своего объекта, [может схватывать] также и разновидности [этого объекта]³⁰¹. ПС I.4.22b

[Дигнага:] Согласно вашему (вайшешиков) мнению, способность органа чувств (зрения) в отношении собственного объекта (цвета) действительна и по отношению к разновидностям [цвета], таким как синий и т.п., и по отношению к группе качеств, начиная с числа и т.п.³⁰², но не к объектам других чувственных способностей. Случаи принадлежности объектам других чувственных способностей [касается] только невосприятия зрением объекта, наделенного осязательностью, а не цветом³⁰³. Если [допустить, что] зрение постигает ту же субстанцию, которая воспринимается осязанием, то объект другой чувственной способности (осязания) становится также и собственным объектом зрения. Из этого последует абсурд, состоящий в том, что зрение осуществляет восприятие осязаемого и т.п., отличного от цвета и т.п., подобно [восприятию] разновидностей [цвета]: синего и т.п.³⁰⁴.

Певерно, что деление [объектов] на подвиды (бхиннатва) является доводом (хету) в пользу того, что [они] постигаемы более чем одним органом чувств³⁰⁵.

[Вайшешик:] Что же тогда [является доводом]?

²⁹⁸ *akṣāṇekatvavaijāthyāt*

²⁹⁹ *yadīndriyāntaraviṣṭiṇi indriyāntarasya grahaṇaśaktir iṣyate, rūpādiṣv anekendriya-kalpanāpārthikā.*

Смысл этого аргумента в том, что было бы достаточно одного органа чувств, который бы познавал объекты всех других органов.

³⁰⁰ *athāpi syād — rūpādīnāṃ bhedasadbhāvād ekam indriyaṃ na grahaṇaśaktimad iti, tad apy ayuktam. kasmāt.*

³⁰¹ *indriyaṃ hi svārthe bhinne 'pi śaktima*

³⁰² Ссылка на ВСЧ IV. 1, 12: числа, размеры, отдельность, соединенно-разъединенно, дальность и близость и движение являются объектами зрения, поскольку присущи субстанции, обладающей цветом (*saṅkhyāparimāṇāni pṛthaktvaṃ saṃyogavibhāgau paratvāparatve karma ca rūpīsamavāyāc cākṣuṣāṇi*).

³⁰³ Все, что не содержит цвета, не воспринимается зрением. Это вкус, запах, другие чувственные качества и т.п., воспринимаемые соответствующими органами чувств.

³⁰⁴ *svārthe nīlādi bhedena saṅkhyādibhedena ca bhavanmatena bhinne 'pi indriyaṃ śaktimat, na tv indriyāntarārthe, indriyāntarārthatvenaiva rūpabhinnaśparśavat, yataś cākṣuṣāgrahaṇam (tasya). tad yadi cākṣuṣ sparśanagrāhyam api dravyaṃ grhṇāti, indriyāntarārtho 'pi cākṣuṣaḥ svārtha ity abhyanujñātarvād bhinnasyāpi nīlāder iva aṇaprasaṅga iti na bhinnatvam anekendriyagrāhyatve hetuḥ, kiṃ tarhīndriyāntarārthāgrahaṇam.*

³⁰⁵ *yadi cābhinnam apy artham anekam indriyaṃ grhṇīyāt, rūpādīnāṃ pratyekam api*

Например, разновидности цвета — синий и желтый, которые, как полагается качествам, соединены со своими субстанциями, могут быть двумя разными объектами одного и того же органа чувств — зрения.

[Дигнага:] Певосприятие одной чувственной способностью объекта других (чувственных способностей).

Если бы даже недифференцированный (абхеда) объект схватывался не одной чувственной способностью, то каждый единичный цвет и т.п.

ностигался бы всеми чувственными способностями³⁰⁶, ПС I.4.22с

подобно субстанции, [которая воспринимается двумя чувственными способностями]. Тем самым цвет и т.п. непостигаемы в качестве объектов многих чувственных способностей (анэка-индрия-грахья)³⁰⁷.

Ее. [Вайшешик:] [У нас] нет таких ошибок³⁰⁸. Цвета и т.п. в отношении тех [объектов, которым они присущи], являются специфическими качествами (ви-ишья), играющими роль ограничителей (ниямака). Из-за отсутствия этого [специфического свойства цвета] у чувственных познаний, [отличных от зрения], не происходит отклонения [от их собственных объектов] в сторону (восприятия) синего цвета³⁰⁹.

[Дигнага:] Каким образом эти (специфические качества) играют роль ограничителей³¹⁰?

[Вайшешик:] У того, что лишено способности иметь цвет (рупатва), не может быть способности быть схватываемым зрением. Аналогично, осязание (свойство осязательности) и т.п. также играют роль ограничителей (ниямака) своих собственных объектов³¹¹.

[Дигнага:] По если это так, то пребывание/рекуррирование/функционирование (вритти) осязания и зрения...

не имеет места в отношении субстанции и т.п.³¹². ПС I.4.22d₁

Ведь если (вами) признается, что субстанция, число и тому подобные³¹³ качества, [а также движение] лишены свойства иметь цвет и осязательности, то их невозможно постичь ни зрением, ни осязанием³¹⁴.

³⁰⁶ *kiṃ tarhīndriyāntarārthāgrahanam.*

yadi cābhinnam apy artham anekam indriyaṃ grhṇīyāt. rūpādīnāṃ pratyekam api sārvendriyatvaṃ āpnoti

³⁰⁷ *dravyavat. hi 'ne<ke> ndriyagrāhyāḥ prāpnuvanti.*

³⁰⁸ Штайпкелльпер отмечает, что этой формулой Дигнага указывает на комментарий к ВС — Бхашью, которая для него является самой авторитетной (Steinkellner 2017: 53).

³⁰⁹ *na santy ete doṣāḥ. rūpādayas teṣu svaviśeṣanīyāmākāḥ. tadabhāvād indriyabuddhīnāṃ nīle vyabhicāra iti cet.*

Хаттори поясняет: «Это значит, что, поскольку синий цвет лишен специфического качества быть осязаемым, осязание не отклоняется в сторону восприятия синего» (Hattori 1968: 46).

³¹⁰ Т.е. определяют, какое именно чувственное познание должно быть на них направлено.

³¹¹ *katham teṣāṃ nīyāmakatvam. yasya rūpatvābhāvaḥ, na tasya cakṣurgrāhyatvam. tadvat sparśādīnām api svasvaviśayanīyāmakatvam.*

³¹² *tathā sparśanacakṣuṣāṃ vṛttir*

na dravyādau

³¹³ Ссылка на ВСЧ I.1.5: «Цвет, вкус, запахи, осязание, число, размеры, отдельность, соединение-разъединение, дальность-близость, познания, удовольствие-страдание, желание-отвращение и усиление — это качества» (*rūpa-rasa-gandha-sparśāḥ, saṅkhyā-parimāṇāni, pṛthaktvam, saṃyoga-vibhāgau, paratvā'paratve, buddhayaḥ, sukha-duḥkhe, icchā-dveṣau, prayatnaś ca guṇāḥ*). Здесь перечисляются качества, и число (*saṅkhyā*) указано после чувственных качеств как первое в группе «пумерических качеств».

³¹⁴ *na hi dravyasaṅkhyādikarmasu rūpatvasparśatve iṣyeta iti na syāt teṣāṃ sparśanena cakṣuṣā ca grahaṇam.*

Еф. Вайшешики [в ответ на критику может возразить]: Теперь [поставим вопрос] так: то, чему принадлежит цветовость (универсалия цвета), постигаемо зрением, из этого вытекает правило, что и в случае [объектов] осязания и других (видов сенсорного познания) имеется специфическое качество (вишеша)³¹⁵, способное служить фактором, с помощью которого осуществляется ограничение [восприятия объекта определенной чувственной способностью]³¹⁶. Применительно к случаю [универсалий] субстанции и т.д.³¹⁷, в силу отсутствия в них универсалии цвета и т.п.³¹⁸ не будет и ограничения [только данной чувственной способностью]³¹⁹.

[Дигнага:]

Если это [ио-вашему] так³²⁰, то «в силу отсутствия того [специфического свойства другого объекта в данном объекте]³²¹. ПС I.4.22d₂-23a₁³²²

не имеет места отклонение [чувственных познаний от их собственных объектов], поскольку это противоречит сутре³²³.

[Вайшешики:] *Неотклонение [чувственных познаний от их собственных объектов в сторону объектов других чувственных познаний объясняется] отсутствием, например, универсалии цвета в звуке, а не присутствием универсалии цвета и т.п. в цвете и т.п.³²⁴.*

³¹⁵ Здесь термин *вишеша* отсылает к специфической универсалии (саманья-вишеша) в номенклатуре вайшешики. Например, специфической универсалией объектов зрения является обладание цветовостью, или универсалией цвета, специфической универсалией объектов осязания — осязательность (снаршатва), или универсалия осязания, и т.д.

³¹⁶ В терминах вайшешики саманья-вишеша служит и фактором включения разных объектов в один класс (анувритти), и фактором исключения, дифференциации объектов одного класса от объектов другого класса (вьявритти). Здесь подчеркнута дифференцирующая, выделяющая или лимитирующая функция специфической универсалии.

³¹⁷ Субстанции и т.д. Здесь речь идет о специфических универсалиях более общего плана (таких, как субстанциальность, качественность, двигательность), чем универсалии конкретных чувственных качеств.

³¹⁸ Универсалия цвета отсутствует в тех субстанциях, у которых нет цвета, — в субстанции ветер, например.

³¹⁹ *evaṃ tarhi yasya rūpatvam, tac cakṣuṣā grāhyam. tasmāt sparsādāṅ api tadvanniyāmakatvena viśeṣaḥ. evaṃ ca rūpatvādyabhāvād dravyādiṣu nīyamābhāvaḥ syād iti cet.*

Иными словами, универсалия субстанции может восприниматься любым органом чувств.

³²⁰ *Tathā sati*

³²¹ *Tadabhāvad* См.: ВС IV.I.11. *tad-abhāvād avyabhicāraḥ* («Ввиду отсутствия этого не происходит отклонения»).

³²² Ссылка на аргумент вайшешики, приведенный здесь же, во Вритти к ПС I.4.22с, который, в свою очередь, отсылает к ВСЧ IV.I.11.

³²³ *Avyabhicāra itī sūtravirodhaḥ*

Трактовку Дигнагой этой сутры Хаттори представил в логической форме: «Ввиду отсутствия X-совости в Y, орган чувств, соответствующий Y, не имеет X в качестве своего объекта». Дигнага, как считает японский ученый, отметил, что вайшешики заменили выражение «отсутствие Y-ковости в X» на «присутствие X-совости в X». Однако эта замена невалидна, поскольку: «присутствие X-совости в X» не является несовместимым с «отсутствием Y-ковости в X», поэтому Дигнага и указывает на то, что замена *tad-abhāvat* на *tad-bhāvat* противоречит сутре (Hattori 1968: 142–143, прим. 42).

³²⁴ *rūpatvādeḥ śabdādāṅ abhāvād avyabhicāra ucyate, na rūpatvāde rūpādau bhāvadvāreṇa.*

Вайшешики, если использовать предложенную Хаттори логическую интерпретацию, имеют в виду не аргумент: «пото́му что X-совость присутствует в X», а только аргумент: «пото́скольку X-совость отсутствует в Y».

[Дигнага:] Это предположение несостоятельно также и с точки зрения правил логического рассуждения (юкти)³²⁵, поскольку

из-за несуществования у неистигаемого [истижения]³²⁶. ПС I.4.23a₂-b₁

другими чувственными способностями и означает *отсутствие постижения*. Каким образом это (отсутствие постижения) создается цветовостью и т.п. универсалиями? Вероятно, отсутствие постижения следует из отсутствия причины (постижения), поэтому нелогично предполагать, что универсалии цвета и т.п. являются ограничивающим фактором (ниямака), [исключающим чувственное познание объектов, лишенных цвета]³²⁷.

Ех. [Вайшешик:] То познание в отношении субстанции и т.п. (качества, движения), которое является недифференцированным, каким образом оно было бы возможно, [если бы субстанция не была единой сущностью]³²⁸?

[Дигнага:]

Объективной сферой [недифференцированного познания] является иное, [чем субстанция и т.п.]³²⁹. ПС I.4.23b₂

Ностигнув объект зрения и осязания по отдельности, возникает познание, совершенно отличное от недифференцированного, имеющее природу припоминания, объектом которого является собрание (самудая), с которым то (воспринятые объекты зрения и осязания) тесно ассоциировано. В отсутствие непосредственного восприятия цвета и т.п. не будет и его познания (буддхи)³³⁰.

Таким образом постигнув по отдельности то, что подлежит спецификации своими соответствующими индриями, возникает ментальное познание, которое не дифференцирует объекты [ибо познает общие характеристики, сконструированные] через исключение других объектов³³¹.

Носкольку это (познание универсалий существования и качественности) не считается непосредственным восприятием даже по импликации (упалакишана)³³²,

³²⁵ yuktyāpi ca iyaṃ kalpanā nopapadyate, yasmāt

³²⁶ abhāvadvāda agrahasya

³²⁷ indriyāntareṇāgrahaṇaṃ hi grahaṇābhāvaḥ. sa kathaṃ rūpatvādinā kriyate syāt tu hetvabhāvād grahaṇābhāvaḥ. tasmād rūpatvādināṃ nityamakatvaṃ na yujyate.

³²⁸ yat tarhi dravyādiḥv abhedajñānaṃ dṛṣṭam, tat katham iti cet.

³²⁹ anyagocaram |

³³⁰ cakṣuḥsparśanābhyāṃ bhinnāṃ viśayam upalabhyānyad eva tatsahacarasamudāyaviśayaṃ smārtam abhedajñānam utpadyate, rūpādyagrahe tadbuddhyabhāvāt.

³³¹ tathā viśeṣyān svair indriyair bhinnān upalabhyarthāntaravyavacchedaviśayam abhedena sarvatra mānaṣaṃ jñānam upajāyate. na bhāvaguṇatvayoḥ pratyakṣam.

Перевод фразы с учетом реконструкции Хаттори: «[Именно с помощью этого познания объекты разных органов чувств познаются как одна и та же субстанция.] [Вайшешики процитировали примеры универсалий существования (satto) и качественности (gunatva), чтобы показать, что объект, постигнутый разными органами, не всегда множественен. Однако человек познает бытие и качественность подобно тому, [как это утверждалось выше], после того как [человек], постигнув соответствующим органом чувств отдельные объекты, [например существующие и качества], которые подлежат спецификации (viśeṣya) [посредством „бытия“ и „качественности“], [в нем] возникает ментальное познание (mānaṣam jñānam), которое не проводит различия между объектами. [Носкольку оно постигает универсалию, концептуально сконструированную из этих объектов] путем исключения других вещей» (Hattori 1968: 48). Здесь Дигнага явно ссылается на свою теорию анохи.

³³² Даже вайшешики не признавали непосредственного восприятия универсалий самих по себе: с их точки зрения, универсалии воспринимаются только в субстрате, которому они присущи.

представление о том, что они (универсалии) воспринимаются, есть лишь проявление самомнения наглых логиков (софистов)³³³.

Fa-1. [Вайшешик:]

А если признано, что предметная сфера (гочара) одной и той же [чувственной способности] будет [спецификацией и специфицируемым]³³⁴. ПС I.4.23с

Допустим, что это так: следует признать, что предметная сфера одной и той же чувственной способности является с необходимостью и спецификацией, и специфицируемым, поскольку при непостижении того (спецификации) нет и познания этого (специфицируемого объекта)³³⁵.

[Дигнага:] Если это действительно так, то

последует недоустранимое³³⁶. ПС I.4.23d

Если признать принадлежащими предметной сфере одной и той же чувственной способности оба (спецификацию и специфицируемое), [это повлечет за собой нежелательные логические последствия, состоящие в том, что] субстанции, качества и движения, [пребывающие в субстанции как своем субстрате, будут] наделенными субстанцией (дравьяванти)³³⁷, [таким образом, субстанция станет спецификацией субстанций, качеств и движений и тем самым субстанции должны будут считаться воспринимаемыми теми же органами чувств, которые постигают качества, а поскольку имеется пять органов чувств, каждый из которых постигает только «свое» качество: цвет, вкус, запах и т.п.], то субстанция, подобно бытию, будет [объектом] всех (пяти) чувственных способностей³³⁸. [С этим выводом вайшешик согласиться не может.]

Аналогично то, что «бытие не является субстанцией, поскольку обладает одной субстанцией»³³⁹, [свидетельствует] о постижимости бытия всеми индриями³⁴⁰.

Fa-2. [Дигнага:] Это неверно, ведь [с позиций вайшешики] бытие не дифференцировано (абхеда) [своим субстратом]³⁴¹. Будучи недифференцированным

³³³ tasyānupalakṣaṇāt pratyakṣābhimāna eṣa kutarkikānām.

³³⁴ tulyagocarateṣṭā ced

³³⁵ syād evaṁ, viśeṣaṇaviśeṣayāḥ tv avaśyaṁ tulyendriyaviśayatvam abhyupagantavyam, tadagrahe tadbuddhyabhāvād iti cet.

³³⁶ evaṁ sati anīṣṭam anuśajyate || 23 ||

³³⁷ Аллюзия на ВСЧ I.1.7. «Песпецифичность, или сходство (авишеша) субстанции, качества и движения [состоит в том, что они являются] существующими, невечными, наделенными субстанциями [в качестве своей „присущей причины“, выступают] как следствия и как причины, наделены специфическими универсалиями» (‘‘sad, anityaṁ, dravyavat, kāryaṁ, kāraṇaṁ, sāmānya-viśeṣavad’’ iti dravya-guṇa-karmaṇām aviśeṣaḥ).

ВСЧ I.1.9: «Наделенное одной субстанцией не является субстанцией» (eka-dravyavattvān na dravyaṁ).

³³⁸ ВСЧ IV. 1.13: Тем же самым объясняется, что познание качественности и бытия [осуществляется] всеми индриями (ВСЧ, ВСШ IV. 1.13 — etena guṇatve bhāve ca sarvendriyajñānaṁ vyākhyātam).

³³⁹ Неточная ссылка на ВС I.2.9. eka-dravyavattvān na dravyaṁ.

³⁴⁰ yady ubhayaśya tulyendriyagrāhyatvam, dravyaguṇakarmāṇy api dravyavanti iti bhāvavad dravyaṁ sārvendriyaṁ syāt. tathā ekadravyavattvān na dravyaṁ bhāvaḥ, bhāvaśya sārvendriyatvāt.

³⁴¹ Бытие (bhāva) всегда равно самому себе, пребывает ли оно в горшке или в ткани, субстанции или качестве, качестве или движении и т.н.

[своим субстратом], бытие вездесуще (сарватра), [поэтому] невозможно отрицать [пребывание] бытия в субстанции и т.п. (качествах и движениях), ибо (в ВС) сказано: «**пребывая в качествах и движениях, оно не становится ни качеством, ни движением**»³⁴². И если (бытие), пребывающее в субстанции, характеризуется только одной субстанцией, в то время как, пребывая в других субстратах (качествах и действиях), оно не обладает одной субстанцией, в этом случае бытие оказывается дифференцированным, [что противоречит тезису вайшешиков о его недифференцированности]³⁴³.

Fb. Если высказывание «огонь горяч» возникает с помощью зрительного восприятия, в этом случае осязаемое тоже будет объектом зрительного восприятия³⁴⁴. Это тоже не так³⁴⁵.

Из этого следует, что [доктрина вайшешиков], в соответствии с которой субстанция, подобно бытию и качественности, является недифференцированной, хотя и постигается разными органами чувств, логически несостоятельна³⁴⁶.

Ga. [Вайшешик:] Если это так, [как вы говорите, то ваш] довод [о том, что спецификация и специфицируемое] лишены единства (анэкатва), поскольку постигаются разными органами чувств³⁴⁷

[является] неопределенным [по следующим причинам:]³⁴⁸ ПС I.4.24a₁

(1) Носкольку наблюдается различие между субстанцией, качеством и движением, равно как и различие между разными цветами — синим и т.п., даже если они постигаемы одним чувственным органом (например, глазами). (2) Даже если нет иного органа чувств, [кроме органа зрения], различие между синим и другими цветами воспринято непосредственно вследствие различия (индивидуальных) познавательных актов (грахана). Если это (У) присутствует даже в отсутствие того (Х), последнее (Х) не является причиной первого (У)³⁴⁹. Поэтому

³⁴² ВСЧ I. 2. 10: *guṇa-karmasu ca bhāvān na karmā na guṇah*.

³⁴³ *iti cet, na, abhinmatvāt. abhinno bhāvaḥ sarvatra dravyādhībhāve na pratiśidhyate. tathā hy uktam — guṇakarmasu ca iti. yadi ca dravye vartamāna eva ekadravyaḥ, nānyatra vartamāna ekadravya iti. bhinnah syāt.*

³⁴⁴ Рассматривается пример, когда и спецификация и специфицируемое воспринимаются одним и тем же органом чувств. Огонь, но вайшешике, воспринимается двумя индриями — зрением и осязанием. Высказывание «огонь горяч» является результатом акта осязания, но носкольку огонь воспринимается и зрением, то это приведет к абсурдному заключению, что данное высказывание, в котором характеристика «горячий» является спецификацией огня как специфицируемого, оспаривается также и на зрение. Однако это недонустимо с точки зрения вайшешика.

³⁴⁵ *yadā ca cakṣuḥpratyakṣeṇa agnim uṣṇo <'yam> iti grhṇāti, tadā sparśo 'pi cākṣuṣaḥ syāt. na caivam.*

³⁴⁶ *tasmād bhāvaguṇatvavad bhinnendriyagrāhyatve 'py abhinmat dravyam iti na yujyate.*

³⁴⁷ *yady evam, bhinnendriyagrāhyatvād apy anekatvavāde*

³⁴⁸ Санскр. *anekānto* — букв.: имеющий множественный, неединичный конец, завершение, результат, свидетельствующий об отсутствии определенной точки зрения, нерелевантный, не нацеленный в цель. Хаттори использует термин *anaikāntika* в классификации псевдодоводов (хетва-абхаса) — этот довод называется «неоднозначным», или «неокончательным».

³⁴⁹ У — многообразие объектов, Х — воспринимаемость разными органами чувств.

различие между чувственными способностями не является валидным доводом в пользу множественности [объектов]³⁵⁰.

[Дигнага:] [нами] это (1) сформулировано иначе³⁵¹. ПС I.4.24a₂

(1) (Нами) сказано, что [ответ на ваш довод (1)]: многообразие, дифференциация [объекта восприятия] имеет место в силу [его] воспринимаемости многими/разными органами чувств, а не то, что [его] единство (экатва) имеет место в силу воспринимаемости одним органом чувств. [Если бы мы утверждали последнее, то наш довод] был бы неопределенным (анэканта)³⁵². [Но утверждаемое нами] здесь не является неопределенным. Также неверно, что о многообразии говорится исключительно в связи с воспринимаемостью разными органами чувств. В данном случае, что есть множественность/многообразие (анэкатва)³⁵³?

Если [вами] сказано [ответ на довод (2):] «Даже если нет иного органа чувств [кроме органа зрения]», и в этом случае

[тезис, что] все, [что многообразно, таково вследствие различия чувственных способностей]³⁵⁴, не высказывался [нами] в качестве подлежащего доказательству (садхья)³⁵⁵. ПС I.4.24_b

Ведь (нами) было сказано не то, что «все [объекты восприятия] многообразны вследствие различия воспринимающих чувственных способностей», но лишь [следующее:] «многообразные объекты, в отношении которых действуют разные (воспринимающие) чувственные способности». [Нами] не отрицается, что причиной разнообразия³⁵⁶ [объектов] являются также (нумерически) разные акты познания³⁵⁷.

Gb. И еще:

даже если признать, что орган чувств (акша) [в случае нумерически разных познавательных актов] тот же самый (недифференцирован — абхеда) и различие [между объектами, воспринимаемыми этим органом], обязано своим возникновением различию отдельных актов познания (дхи-бхеда), то

³⁵⁰ *dr̥ṣṭo hy ekendriyagrāhyatve 'pi dravyaguṇakarmaṇām bhedo nīlādibhedaś ca. anantareṇāpi ca indriyeṇa grahaṇābhedaṁ nīlādiṣu bhedo dr̥ṣṭaḥ. yad yadabhāve 'pi bhavati, na tasya tat kāraṇam iti nendriyabhedo 'nekatve hetur iti cet,*

³⁵¹ *'nyathoktaṁ taṁ*

³⁵² Неопределенное высказывание перечислено в разных снисках тантраюкти — правил валидного рассуждения. Этот термин предшествовал анайкантике — нсевдодоводу, который определяется как неоднозначный.

³⁵³ *bhinnendriyagrāhyatvād anekatvam uktam, naikendriyagrāhyatvād ekatvam, yato 'nekāntaḥ syāt. na cātrānekāntaḥ. na hi bhinnendriyagrāhyatvād eva anekatvam ucyate, kiṁ tarhi anekatvam eva.*

³⁵⁴ Формулировку садхьи см. ниже: в ПСВ к этой карике.

³⁵⁵ *anantareṇāpi ca indriyeṇa iti yad uktam atra*

na sarvaṁ sādhyam ucyate |

³⁵⁶ *anyatva*. Хаттори употребляет слово *anekatva* — «множественность».

³⁵⁷ *na hi — sarvaṁ anekam indriyabhedaḥ ity uktam, kiṁ tarhi — yatrendriyabhedaḥ, tad anekam iti. na buddhibhedo 'py anyatve kāraṇam niṣidhiyate.* В данном случае разнообразие и множественность употребляются как близкие понятия, практически синонимы.

в иротивооложном случае, когда [органы чувств] разные, как возможна недифференцированность (абхеда) [объектов]³⁵⁸? ПС I.4.24cd

Если множественность/многообразие (объектов восприятия) провозглашается на основании нумерической дифференциации познавательных актов, [когда] орган чувств, тесно связанный [с ними, один]³⁵⁹, то в случае разных чувственных способностей (индрия-бхеда) и разных познавательных актов (грахана-бхеда) невозможно утверждать, что [их объект] един (экам)³⁶⁰.

Н. Следует знать, что этим [опровержением положения вайшешики о восприятии субстанции положение, касающееся] чувственного познания качества и т.п.³⁶¹, также должно быть признано опровергнутым. Носкольку и это (восприятие качеств и т.п.) также возникает лишь из контакта четырех факторов благодаря связи (самбандха) между [качеством и т.п.] и его субстратом (субстанцией)³⁶².

И аналогично, отсутствие обязательного возникновения (чувственного) познания из физического контакта (органа чувств и объекта) объяснено в исследовании учения о восприятии найяиков³⁶³.

Так же и в случае [учения о] восприятии вайшешиков, которое [должно быть признано] ошибочным³⁶⁴.

³⁵⁸ *api ca*

akṣābhede 'pi dhātubhedād bhede 'bhedaḥ kuto 'nyathā || 24 ||

³⁵⁹ Хаттори (Hattori 1968: 51) ссылается на термин индрия-бхеда (indriya-bheda), тогда как в тексте, реконструированном Штайнкелльнером, используется выражение anantareṇa-apī-indriyeṇa, которое я понимаю буквально как «с помощью чувственной способности, не являющейся иной», не дифференцированной в каждом индивидуальном познавательном акте, иными словами, одинаковой для всех эннозодов познания. Смысл выражения сводится в конечном счете к отсутствию дифференциации на уровне индрий, чувственных способностей, с помощью которых совершаются познавательные акты.

³⁶⁰ *yatra cānantareṇāpīndriyeṇa dhātubhedān nānātvam ucyate, tatrendriyabhede bhede ca ekam iti nāvakāśaḥ.*

³⁶¹ Имеются в виду категории (надартха) вайшешики, которые зависимы от субстанции как своего субстрата, или оноры — качества (гуна), движения (крия), общего/универсалии (саманья) и особенного/партикулярии (вишеша).

³⁶² *etena guṇādiṣu pratyakṣajñānam apy apoditam veditavyam. tad api hi svādhārasambandhadvāreṇa catuṣṭayādisannikarṣād evotpadyate.*

³⁶³ *yathā ca na sarvatra sannikarṣāj jñānopattiḥ, evaṁ naivāyikapratyakṣaparīkṣāyām uktam.*

Речь идет о том, что кроме индрий (органов чувств), вступающих в непосредственный контакт со своими объектами, обозначаемых как «контактирующие» (нраньякари: например, осязания, вкуса и т.н.), существуют индрии, не вступающие в контакт и действующие на расстоянии: зрение и слух — «неконтактирующие» (анраньякари). См.: ИФК 3 (критика ньяи) *Ca*.

³⁶⁴ *evaṁ vaiśeṣikānām pratyakṣam api sadoṣam.*

§ 5. Критическое исследование определения восприятия санкхьи (ПСВ I.5, карики 25–33)³⁶⁵

[Дискуссия 1 (А)]

А. Последователи Канилы³⁶⁶ признают, что «чувственное восприятие (пратьякша) характеризуется функционированием (вритти)³⁶⁷ слуха и тому подобных чувственных способностей»³⁶⁸. «Функционирование слуха-уха³⁶⁹, осязания-кожи, зрения-глаза, вкуса-языка и обоняния-носа, направляемое манасом, действующее, когда происходит схватывание (грахане) звуков, осязаемых объектов, цветов, вкусов и запахов, в соответствующем порядке, является восприятием в качестве инструмента достоверного познания (прамана)³⁷⁰.

Ва. [Если признать это положение, то] у них (последователей Канилы) чувственных способностей (индрий)

будет бесконечно много (анавастанха)³⁷¹. ПС I.5.25a₁

Ведь ими (санкхьями) чувственные способности, не воспринимающие объекты, подлежащие восприятию другими чувственными способностями, мыслятся находящимися вблизи своих объектов³⁷². Различия между классами звуков и [классами] других чувственных объектов вызваны лишь различиями, выражаю-

³⁶⁵ Курсивы, жирные и подчеркнутые шрифты в санскритском тексте даны по изданию НСВ Штайнкелльнера (Steinkellner 2005/2014). В тексте русского перевода жирным шрифтом — карики, курсивом — вритти.

³⁶⁶ Канила, легендарный ведийский риши (нровидец), считается основоположником санкхьи. Обычно основоположникам приписывают создание базовых текстов традиции — сутр. Однако текст XV в., называющийся «Санкхья-сутры», считается поздней компиляцией. Сведения о Каниле собрал Ларсон, см.: Larson, Bhattacharya 1987: 107–112.

³⁶⁷ Вритти — функционирование, функция, трансформация. Обсуждение термина вритти см. в ИФР.

³⁶⁸ śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam — цитата из «Шаштитантры» (далее ШТ1); цит. по: Steinkellner 2005: 14, прим. 46).

³⁶⁹ Здесь и далее чувственная способность названа по органу чувств.

³⁷⁰ kāpilānām tu śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam iṣṭam. śrotravakcakṣurjihvāghrāṇāṇāṃ manasādhiṣṭhitā vṛttiḥ śabdaspārśarūparasagandheṣu yathākramam grahaṇe vartamānā pratyakṣam pramāṇam iti.

Вслед за кратким определением восприятия в стиле вакхья, или варттика, дается более развернутое определение (ШТ2 — в классификации Штайнкелльнера) в стиле бхашья (подробного комментария). См.: Frauwallner 1958: 101. Штайнкелльнер считает возможным источником этой цитаты ШТВ Виндхьявасина: Steinkellner 2017: 56, прим. 58. См. также: Steinkellner 1999: 669, 675; Frauwallner 1958: 101.

³⁷¹ teṣāṃ punar indriyāṇām

anavasthā

³⁷² svaviśayaviniveśam. Источник цитаты — ШТ “śrotrādinām svaviśayaviniveśam sāmpratakāla-vṛttitvaṃ ca.” См.: Steinkellner 2017: 102–103.

Джинендрабуддхи приводит пример, доказывающий принципиальную невозможность для одной индрии воспринимать объекты другой: это пример глухого, который неспособен слышать звуки, даже если все остальные его чувственные способности функционируют нормально. См.: НСТ 2005: 138.

ицимся в преобладании или недостаточности [той или иной] из трех гун. Даже [для восприятия] одного [класса] звука, ввиду бесконечного различия в гунах, вызванного лишь преобладанием или недостаточностью [каждой из них], требуется бесконечное множество воспринимающих/схватывающих чувственных способностей (грахака)³⁷³.

Или

Bb. одна чувственная способность [будет воспринимать все объекты]³⁷⁴.
ПС I.5.25a₂

[Саикхья:] В этом случае (в случае восприятия различных звуков), поскольку [звуки] недифференцированно (абхеда) трехгунны (трайгунья), [они] принадлежат недифференцированному (абхинна) классу³⁷⁵.

[Дигнага:] [Если это так, то], подобно разным звукам, схватываемым воспринимающей способностью (слуха), осязаемые вещи и другие объекты тоже будут схватываться одной воспринимающей способностью (грахака); поэтому будет лишь одна чувственная способность (индрия) [для постижения разных объектов], ведь тригунность повсеместно (сарватра) недифференцирована (абхеда)³⁷⁶. Так что и класс звуков, [существование которого дает основание говорить о том, что слух] действует в отношении звука, а не в отношении осязаемых и других объектов, не отличается от трехгунности³⁷⁷.

[Дискуссия 2 (C)]

Ca. [Санкхья:] Ночему [вы утверждаете, что для нас] нет разницы [между разными классами трехгунных объектов], тогда как [мы признаем] разницу между звуками и другими чувственными объектами, определяемую различием

³⁷³ *tair hy anindriyāntaragrāhyaviśayatvenendriyāni svaviśayaviniveśāny abhimatāni, traiguṇyotkarṣāpakarṣamātrabhedāt śabdādeḥ bhinnajātīyatvāt. ekaśabdasyāpi guṇotkarṣāpakarṣamātrabhedanānantyād grāhakat indriyam anantam abhyupeyam.*

Джинендрабуддхи поясняет, что в зависимости от преобладания гун саттвы, раджаса или тамаса отдельные звуки становятся умиротворяющими (śānta), устрашающими (ghora) или монотонными (mūḍha). И эта бесконечность вариаций звуков предполагает бесконечность воспринимающих индрий, поскольку каждая разновидность образует свой класс, который далее подразделяется на подклассы в зависимости от преобладания-недостатка каждой из трех гун. См.: НСТ 2005: 138–139.

³⁷⁴ *atha vā*

indriyaikyam vā

³⁷⁵ *atha tatra traiguṇyābhedād abhinnajātīyatve*

³⁷⁶ Тезис о трехгунности всего формулируется в СК 11, в которой Нрадхана (нервисточник — синоним Нракрити) характеризуется как трехгунная и в проявленном (вьякта), и в непроявленном (авьякта) состоянии.

³⁷⁷ *akavat sparsādānām atha tatra traiguṇyābhedād abhinnajātīyatve api grāhakatvāt prāptam ekam evendriyam, sarvatra traiguṇyasyābhedāt. na hi trai-guṇavyatirekeṇa śabdajātir asti, yā śabda eva bhavati na sparsādaḥ.*

Джинендрабуддхи упоминает, что в санкхье индрии являются продуктами трансформации нрадханы, цель которой — служить освобождению Нуруши (СК 31 cd). Все нять индрий служат цели Нуруши. Если бы цель нуруши могла быть реализована лишь одним органом, то из нрадханы возникла бы лишь одна индрия, другие не возникли бы. Буддисты избегают этой трудности признанием того, что индрии являются результатом безначальной кармы, которая неностижима (acintya). См.: НСТ 2005: 139.

конфигураций (самстхана) саттвы и других гун³⁷⁸? Имеется одинаковая конфигурация гун [в разных звуках, принадлежащих] классу звуков, который тем самым отличается от [классов] осязаемых и других объектов, [имеющих свою собственную конфигурацию]. Именно этот класс звуков является схватываемым объектом (грахья), в форму которого трансформируется чувственная способность слуха (шротра-вритти). То же самое объяснение действенно и в отношении осязаемых и других объектов. Но поэтому нам невозможно вменить в вину ту ошибку, о которой вы говорили³⁷⁹.

[Дигнага:] Даже если это так, существуют объекты, являющиеся общими для зрения и осязания, поскольку [у зрения и слуха] имеется определенная конфигурация объектов

схватываемая двумя (чувственными способностями)³⁸⁰. ПС I.5.25b₁

Ведь если наблюдается в опыте, что такие конфигурации, как длинное и т.п., схватываются осязанием так же, как и зрением, это не соответствует [положению санхьи] о близости [каждой чувственной способности лишь] своему объекту³⁸¹.

Сб. И [если санхьи правы, это приведет к абсурдному заключению о том, что] звуки и т.п. (вкусы и запахи) не схватываемы слухом и соответствующими воспринимающими способностями³⁸².

[Саикхья:] На каком основании³⁸³?

[Дигнага:] Поскольку их конфигурация

не является предметной областью (гочара) [остальных] трех (чувственных способностей)³⁸⁴. ПС I.5.25b₂

[Если конфигурация схватывается только зрением и осязанием, то] поскольку в опыте наблюдается отсутствие способности к постижению конфигурации [объектов зрения и осязания] слухом, вкусом и обонянием, то звук, вкус и запах окажутся недоступными непосредственному восприятию слухом, вкусом и обонянием³⁸⁵.

³⁷⁸ Джинендрабуддхи цитирует текст санхьи, дающий следующее объяснение (нересказываю своими словами. — В.Л.): даже если все объекты образуются тремя гунами и в этой трехгунности схожи друг с другом, три гуны, образующие звук, и три гуны, образующие осязаемые объекты, имеют разное унорядоченное расположение (vyūha). В соответствии с этим объекты имеют разную конфигурацию (samsthāna), каждая из которых характерна для определенного класса. Класс звуков отличается от класса осязаемых вещей по конфигурации их трех гун. См.: НСТ 2005: 140.

³⁷⁹ katham nāsti, yadā sattvādīsamsthānabhedāt śabdādayo bhidyante. abhinna-jātiśabdeṣu samānam samsthānam sparśādibhyo 'samānam ca. sā jātiḥ śrotravrtter

grāhyam, tathā sparśādīṣv api. tato na yathoktadoṣaprasaṅga iti cet,

³⁸⁰ tathāpi cakṣuḥsparśanayor samānaviśayatvaṃ prāptam, yataḥ samsthānam

dvi-grāhyam

³⁸¹ dīrghādīsamsthānasya cakṣuḥsparśanayor dṛṣṭatvāt svaviśayaviniveśavyāghātaḥ.

³⁸² śabdādayaś ca na śrotrādigrāhyāḥ syuḥ.

³⁸³ kutaḥ.

³⁸⁴ samsthānam

na trigocaraḥ |

³⁸⁵ samsthānasya śrotrajihvāghrāṇāgrāhyatvadṛṣṭatvāt śabdarasagandhā na pratyakṣāḥ syuḥ.

Сс. Если признать, что отличительная черта класса конституируется конфигурацией, [то это приведет к абсурдному выводу о том, что] множественные конфигурации, [в том числе взаимоисключающие, такие как «длинное» и «короткое»]³⁸⁶

которые постигаются в аналогичном локусе (самаина-деша)³⁸⁷. ПС I.5.25c₁

[Если санкхья признает, что,] не выходя за пределы класса объектов, соответствующих одной чувственной способности, можно обнаружить множественные разновидности (внутри) этого класса³⁸⁸, это приведет к абсурдному выводу о том, что разные конфигурации обладают общим свойством принадлежности одному и тому же локусу (саманадешатвам)³⁸⁹.

Сд. При допущении же одинаковой конфигурации [как критерия принадлежности к одному классу], украшение и черпак, сделанные из золота или из других (материалов)

неразличимы (абхедо)³⁹⁰. ПС I.5.25c₂

[Аналогично объекты] разных классов, такие как [изделия из] золота и др. (металлов), звуки и др. (объекты разных чувственных способностей), в силу одинаковости своей конфигурации, определяемой (гунами) саттвы и т.п., схватывались бы как принадлежащие одному (классу)³⁹¹.

Из этого следует [нежелательное логическое последствие], что функционирование чувственной способности по отношению к своему объекту не имеет места³⁹².

³⁸⁶ Дополнение сделано по комментарию Джинендрабуддхи. См.: Jinendrabuddhi 2005: 140.

³⁸⁷ *saṁsthānakṛtaṃ ca jātibhedam icchataḥ saṁsthānā bahavaḥ*

saṁānadeśā āpannā

³⁸⁸ Пример Джинендрабуддхи: если звуки вины, таблы и другие звуки, отличающиеся друг от друга, воспринимаются одной чувственной способностью — слухом, это означает, что они составляют один класс — класс звуков и не выходят за его пределы, т.е. находятся в том же локусе. См.: НСТ 2005: 140.

³⁸⁹ *ekendriyaviśaya-jātyanatikrameṇa tadbheda-jātibahutvād bahavaḥ saṁsthānāḥ samānadeśatvaṃ prāptāḥ*.

³⁹⁰ *tulyasaṁsthāneṣu ca*

abhedo

³⁹¹ Здесь полезно привести объяснение Хаттори: «Согласно санкхье грубые объекты, постигаемые органами чувств, являются следствиями (карья) тонких элементов (танматр). Грубые объекты специфицированы как приятные, неприятные и обманчивые, соответственно преобладанию в них гун саттвы, раджаса или манаса. Однако сами танматры не специфицированы — авишеша. Аналог из СК, 38а-с: *tanmatraṇy aviśeṣaḥ tebhyo bhutani pañca pañcabhyah / ete smṛta viśeṣaḥ śanta ghoraśca mudhaśca*. «Недифференцированные [объекты] — танматры, из них материальные элементы — нять из няти. Эти рассматриваются как дифференцированные — и уснокаивающие, и волнующие, и омрачающие» (38) (перевод В.К. Шохина). Поэтому танматры как причины золота и др. металлов и танматры как причины звука неотличимы друг от друга. Вместе с тем, согласно санкхье, следствие имманентно причине (саткарьявада), поэтому следствие, по сути, неотлично от причины. Стало быть, золото и звук должны быть признаны неотличимыми» (Hattori 1968: 151, прим. 5.13).

³⁹² *yatvād āpannam ekatvaṃ suvarṇādīśabdādīsattvādijātīnām. tathā ca svaviśayavṛttyabhāvaḥ*.

[Дискуссия 3(D)]

*D. Функция чувственной способности является либо (1) схватывающей только класс (джати) [объектов], либо (2) схватывающей удовольствие и т.п. (страдание и омрачение) как специфицированных [этим] классом*³⁹³.

*Если это схватывание лишь класса*³⁹⁴, то объекта

индивидуальная природа (свабхава) не схвачена³⁹⁵. ПС I.5.25d

*Даа. При схватывании лишь конфигурации [класса] звуков и т.п. последует несхватывание индивидуальной природы [каждого из этих объектов в виде] удовольствия и т.п.*³⁹⁶. Это вытекает из наблюдаемого факта, что при тусклом освещении у того, кто воспринимает только конфигурацию, [общую для класса объектов], не будет схватывания индивидуальной природы объекта (свабхава)³⁹⁷.

Даб. При постижении лишь конфигурации

нет схватывания различия объектов³⁹⁸. ПС I.5.26a₁

*Не будет схватывания различий между звуком и [объектами] других (классов). Аналогично не будет схватывания разницы между звуками вины и звуками таблы и т.п. [объектами одного класса — класса звуков], ибо они не отличаются друг от друга по конфигурации [своего класса]*³⁹⁹.

*Дас. [С другой стороны, если санкхьи скажут, что схватывание различий между объектами одного класса существует, поскольку объекты воспринимаются как специфицированные своим подклассом, то мы ответим:]*⁴⁰⁰

³⁹³ *indriyavṛttir khādigrāhikā vā.*

Согласно санкхье, природа саттвы — радость, природа раджаса — страдание и природа тамаса — ослепление. Ср. СК 12: *prītyaprītiviśādātmakāḥ prakāśapravṛttīnyamārtah/anyonyābhibhāvāśrayajana-pamithuna-vṛttayaś ca guṇāḥ*. «Имеющие природу радости, отсутствия радости, отупения, имеющие целью освещение, активность, ограничение, гуны действуют, нодавляя, ноддерживая, норождая друг друга, или комбинируясь» (перевод мой. — В.Л.).

³⁹⁴ Джинендрабуддхи отмечает, что слово «матра» (лишь) добавлено с целью исключения гун удовольствия и т.н.

³⁹⁵ *yadā jātīmātragrāhikā, arthasya*

na svabhāvagrak ||

Здесь свабхава подразумевает специфическую, уникальную характеристику объектов, называемую Дигнагой свалакшана (определяющей самую себя) в отличие от саманьялакшаны — общей характеристики разных объектов.

³⁹⁶ Джинендрабуддхи разъясняет, что схватывание индивидуальной природы объекта (артхасвабхава-грахана) означает в санкхье постижение индивидуальной природы звуков как удовольствия и т.н. в соответствии с нреобладающими гунами (см.: НСТ 2005: 141).

³⁹⁷ Джинендрабуддхи приводит пример: у человека, воспринимающего в сумраке очертания, номинающие корову, не будет отчетливого восприятия индивидуальной природы коровы. См.: НСТ 2005: 141.

³⁹⁸ *saṁsthānamātragrāhakatve*

arthabhedāgraho

³⁹⁹ *dāder viśeṣagrahaṇaṁ na syāt, śabdāder viśeṣagrahaṇaṁ na syāt. tathā hi vīṇāśabda-bherīśabdetyādibhedāgrahaṇaṁ syāt, tatra saṁsthānāntarābhāvāt.*

⁴⁰⁰ Реконструкция Хаттори (см.: Hattori 1968: 55).

[В этом случае чувственные способности] будут ментально конструирующими (викальниками)⁴⁰¹ в отношении объектов, так же как ум/сознание (четас)⁴⁰². ПС I.5.26a₂–b

У постигающего индивидуальную вещь (вишеша) [например, индивидуальный звук] этого [подкласса] как специфицированную (вишишта) собственным объектом (сва-арта) [объектом чувственной способности слуха] [чувственные способности] будут ментально конструирующими, подобно функции манаса (mano-vṛitti) в отношении собственного объекта⁴⁰³.

Dbā. Если [допустить, что чувственные способности являются] схватывающими (грахика) удовольствие и т.п. (гуны), специфицированные (вишишта) конфигурацией [класса своих объектов⁴⁰⁴], то все равно

они [чувственные способности] сохраняют тот статус (авастха) [конструирующих]⁴⁰⁵. ПС I.5.26c₁

T.e. [восприятие удовольствия и тому подобных психических явлений, специфицированных конфигурацией класса воспринимаемых объектов], будет только ментально конструирующим, подобно функции манаса⁴⁰⁶.

⁴⁰¹ Vikalpika — от глагола vik|pv. pr. (vikalpayati) «ставить дилемму, предоставлять выбор, предполагать, воображать». Суффикс -ka- указывает на субъекта. Обычно встречается vikalpaḥ, vikalpika — это редко встречающаяся форма, содержащая фактически два суффикса субъекта: -in в редуцированной форме (vikalpin — носитель викальны) и суффикс -ka. Что касается смысла, то викальника — это нерешительный, неопределенный, колеблющийся между альтернативами (синоним сомнительного), а также концентуализирующий, мысленно конструирующий. Хаттори не переводит vikalpika как possessor of [the faculty of] conceptual construction — носитель способности концентуального конструирования (Hattori 1968: 55), но русский язык позволяет перевести термин более близко к оригинальному тексту как ментально конструирующий и т.д.

⁴⁰² 'rthe vā yathā cetō vikalpikā |

⁴⁰³ svārthaviśiṣṭasya tadviśeṣasya grahaṇād manovṛttivā svaviśaye vikalpikā syāt.

Восприятие отдельных звуков как индивидуальных вещей, специфицируемых классом звуковости, с точки зрения Дигнаги, требует установления отношений специфицируемого (звука) и спецификации (звуковости) между артикуляцией и ее классом. Однако, по Дигнаге, — это сфера мысленного конструирования (викальна, кальнана), которое осуществляется мановиджняной, а не чувственным восприятием, свободным от мысленного конструирования (кальнана-анодхам), согласно определению. Между тем, с точки зрения Виндхьявасина, функция индрий — это авикальна, свободная от ментального конструирования. См.: обсуждение этой проблемы в: ИФР, рубрика D.

⁴⁰⁴ В тексте оригинала *atha saṁsthānaviśiṣṭasukhādigrahikā, tathāpi*. Фразу можно перевести тремя способами: воспринимающие=схватывающие (грахика) радость и т.н., специфицированные самстханой (т.е. классами звука и т.н.) (мой вариант), или как «they apprehend sukha, etc., which are the qualifiers (viśeṣanā) of the configuration [of the class of objects]» («они (чувственные способности) воспринимают радость и т.н., которые являются спецификациями конфигураций класса объектов») (Hattori 1968: 55). Однако в тексте использован термин viśiṣṭa — специфицированные. Мне представляется, что речь все-таки идет о конфигурации классов чувственных объектов, например звуков, которые специфицируют восприятие гун, а не о восприятии этих объектов, в котором гуны специфицируют их классы.

⁴⁰⁵ *atha saṁsthānaviśiṣṭasukhādigrahikā, tathāpi*

tadavasthā

manovṛttivā vikalpikaivety arthaḥ.sukhādīṁś ca pratyekaṁ samuditaṁ vā grāhikā syāt.

⁴⁰⁶ *manovṛttivā vikalpikaivety arthaḥ.*

Dbb. [Если чувственные способности являются схватывающими (грахака) три гуны, чьей природой являются] удовольствие и т.п., они должны быть схватывающими либо (1) каждую [из трех гун] индивидуально (пратьекам), либо (2) [три гуны] совместно (самудитам)⁴⁰⁷.

Dbb-a. Здесь (альтернатива 1) не будет схватыванием каждой из [трех гун] индивидуально, ибо схватывание звука и т.п. является «близостью чувственной способности к ее объекту»⁴⁰⁸,

а не [гуи] саттвы и т.п.⁴⁰⁹. ПС I.5.26с₂

Ни саттва, ни другие гуны по отдельности не являются индивидуальной природой звука и т.п.⁴¹⁰, поэтому они не схватываются посредством функционирования органов слуха и т.п.⁴¹¹.

Dbb-a2. [Санкхья:] [Это не так], ввиду отсутствия отличия [объектов тина звука от удовольствия и т.п., составляющих природу гуи]⁴¹². ПС I.5.26d

Именно потому, что звук и т.п. не отличаются от удовольствия и т.п., последнее, подобно звукам и т.п., тоже доступно схватыванию⁴¹³.

[Дигнага:] Если [допустить отсутствие] разницы [между звуками и т.п. и удовольствием и т.п.], то [объекты схватывания] не будут следствием [трех гуи]⁴¹⁴ или⁴¹⁵, ПС I.5.27a

если саттва и другие гуны не отличаются от звуков и т.п., [в этом случае] неотличимые [от гун] звук и т.п. не являются [их] следствием, [аналогично] саттва и т.п. гуны не являются причиной звука и т.п. Но это будет противоречить тому, что сказано [в текстах санкхьи]: «Саттва, имеющая следствие в форме звука, провозглашается сущностью звука»⁴¹⁶.

Несколько причина и следствие неотличимы (абхинна) по природе, то либо индивидуальные звуки не отличаются друг от друга [ввиду их тождества] саттве и другим гунам, либо звук и т.п. являются множественными (анека)⁴¹⁷.

⁴⁰⁷ sukhādīṃś ca pratyekaṃ samudītaṃ vā grāhikā syāt.

⁴⁰⁸ svaviśayaviniveśatva, или близость чувственной способности к объекту. Это одна из характеристик непосредственного восприятия в ШТ, аналогичная индрия-артха-санникарша в других школах.

⁴⁰⁹ *tatra na tāvat pratyekaṃ. Indriyavṛttīnāṃ svaviśaye niveśāt śabdādi grāhyam.*

na sattvādi

⁴¹⁰ Несколько звуки и другие чувственные объекты являются комбинациями всех трех гун.

⁴¹¹ *na hi sattvādi pratyekaṃ śabdādisvabhāvam. tasmān na te śrotrādivṛttigrāhyāḥ.*

⁴¹² *nānanyatvāt (sukhārthayoḥ) || 26 ||*

⁴¹³ *yasmāt śabdādiḥyo 'nanyat sukhādi. (tasmāt) śabdādivat tad api grāhyam.*

⁴¹⁴ Причинно-следственные отношения возможны лишь между разными вещами, если звук неотличим от трех гун, то каузальные отношения между ними невозможны.

⁴¹⁵ *ananyas cen na vā kāryam*

Дигнага, согласно Штайнкелльнеру, цитирует начало текста санкхьи (предположительно ШТ). См.: Steinkellner 2017: 70.

⁴¹⁶ *yadī sattvādi śabdāder ananyat. abhinnaśabdādi na kāryam, sattvādi na śabdādeḥ kāraṇam. yad uk-tam — sattvaṃ śabdakāryaṃ praty ākhyāya śabdātmanā vyavati- śthamānam ityādi. tad api virudhīyeta.*

Согласно Штайнкелльнеру, это цитата из ШТ. См.: Steinkellner 2017: 70.

⁴¹⁷ *sattvādīnāṃ vā parasparābhedaḥ śabdādi vānekaṃ eva (śabdāder vānekatvam) syāt, kāryakāraṇayor abhinnaśvabhāvatvād itī*

С целью [формулирования] альтернативы (викальна) [использовалось] слово «либо»⁴¹⁸,

а также

Dbb-a₃.

При неотличимости (ананьятва) [удовольствия и тому подобиях (гуи) от звука и т.п.] не будет объекта схватывания (грахья)⁴¹⁹. ПС I.5.27b

Даже если [признать, что три гуны, природа которых] удовольствие и т.п. (страдание и ослепление), не отличаются от звуков и т.п. [и поэтому, согласно возможному пояснению санкхьи, могут быть восприняты вместе со звуками, это не помогает решить проблему восприятия, ведь известно, что звук и другие объекты состоят из атомов], атомы же того (объекта — звуков и т.п.) индивидуально не воспринимаются⁴²⁰, [поэтому] отдельная [гуна, природа которой удовольствие и т.п., неотличимая от объекта, например звука], не будет объектом восприятия, [это касается] также и танматр и т.п. [аханкара, махат, пракрити]⁴²¹.

То, что отличается от объекта чувственного восприятия, не может стать объектом всех чувственных способностей. [Например, согласно санкхье, свойство быть следствиями комбинаций гун принадлежит всем чувственным объектам, например звукам]⁴²², однако восприятие общей характеристики (саманья) карьятва (способности быть следствием), [не отличимой от объектов, например, от звука, — это] абсурд, состоящий в том, что общая характеристика, [способность быть следствием гун, имеющая отношение не только к звуку, но и к другим объектам, в той степени, в которой все они являются следствиями гун], становится объектом [чувственного восприятия]⁴²³.

Таким образом, доказана невозможность непосредственного восприятия каждого индивидуального [объекта] (первая альтернатива)⁴²⁴.

⁴¹⁸ *vikalpārtho vāśabdah*.

С точки зрения санкхьи, три гуны отличаются друг от друга. С другой стороны, все звуки формируют один-единственный класс звуков. Получается, что следствие, т.е. звуки, является недифференцированным (абхинна), а причина, т.е. гуны, дифференцирована. Вместе с тем утверждается, что причина и следствие не отличаются по своей природе. Дигнага, отметив это противоречие, ставит санкхью перед альтернативой: либо признать, что (1) гуны саттва, раджа и тамас недифференцированы, как звуки, либо признать, что звуки дифференцированы, как гуны. См.: Hattori 1968: 154.

⁴¹⁹ *api ca*

ananyatve 'pi na grāhyam |

⁴²⁰ Ссылка на атомы комментируется в ИФР, рубрика *Dbb-a₃*.

⁴²¹ Как было указано выше (СК 34), объектом обычного восприятия являются грубые (вещественные) элементы, которые являются путем трансформации (наримана) из тонких эссенций (танматр), не воспринимаемых обычными людьми. Первые специфицированы (вишеша), вторые неспецифицированы (авишеша). Эволюты пракрити, предшествующие танматрам, (махат, буддхи, аханкара) тем более невоспринимаемы.

⁴²² Реконструкция в соответствии с интерпретацией профессора Шри Нараяны Мишры.

⁴²³ *yady api sukhādi śabdāder ananyat, tathāpi tatparamāṇuḥ api na grāhya iti pratyekaṁ na grāhyam, tanmātrādi vā. na ca yad indriyārthād ananyat, tat sarvaṁ indriyārtho bhavati, kāryatvādigrahaṇe sāmānyaviśayatvaprasaṅgāt.*

С точки зрения санкхьи, как и Дигнаги, общее схватывается не чувственной способностью, а манасом. Хотя Виндхьявасин и заимствовал понятия общего (саманья) и специфического (вишеша) из вайшешики, он не считал, подобно Нрашастанаде, что саманья (универсалии, общие характеристики) постигаются чувственными способностями, а связывал их скорее с манасом. Однако эта позиция артикулирована и обоснована лишь в ЮД. См.: Hazer 2006: 121, прим. 142.

⁴²⁴ *tathā tāvaṁ na pratyekaṁ grāhyam.*

Dbb-b₁. Если бы (вторая альтернатива) существовало восприятие собранных (самудита) [объектов], то все модификации чувственных способностей имели бы разнообразные формы (читра-акара)⁴²⁵. ПС I.5.27с₁

Считать логичным, что при условии дифференциации постигаемого объекта его восприятие не может иметь недифференцированную/единую форму, поскольку иначе было бы невозможно определить/выделить (париччхеда) объект восприятия, неверно⁴²⁶. Ведь наблюдается, что схватывание в отношении звуков и т.п. носит недифференцированный характер⁴²⁷.

Dbb-b₂. Если удовольствие и т.п. были бы объектом чувственного постижения [наряду со звуком и т.п.]

[то это был бы] тот же самый объект⁴²⁸. ПС I.5.27с₂

То есть у всех чувственных способностей был бы один и тот же объект [удовольствие и т.п., поскольку все состоит из трех гун], и не было бы модификации [чувственного восприятия, например слуха], в форму своего объекта (звука), поскольку удовольствие и т.п. (страдание и ослепление) в отношении объектов других [чувственных способностей] тоже будут принадлежать этому же классу⁴²⁹. Тем самым [мы приходим] к уже упомянутому абсурду [допущения] одной-единственной чувственной способности⁴³⁰.

⁴²⁵ *atha sammuditaṃ grahaṇe, tathāpīndriyavṛttiḥ yāt*

citrākārā

Комбинация трех гун, но логике Дигнаги, будет неизбежно иметь множество аспектов и поэтому не может составить единый объект восприятия.

⁴²⁶ Объяснение профессора Шри Нараяны Мишры: этот аргумент основан на том, что последователи санхьи не признают полного тождества (тадатмья). С их точки зрения, существует лишь частичное тождество, т.е. тождество в одном отношении и различие — в другом. До сих пор речь шла о тождестве между звуками и т.н., теперь Дигнага разбирает аргумент, касающийся различия. Конценция называется *bhedagrhitābheda*. Вайшешики и найяйки ее отрицают, считая, что она приводит к противоречию: одно исключает другое. Они придерживаются конценции присущности (*samavāya*) и полного тождества элементов присущности. Те же школы, которые отрицают самаваю, отрицают и полное тождество.

Противоречие, в свою очередь, бывает только двух типов: *vadhya-ghātaka* (убийца и жертва) — одно, являясь, своим явлением уничтожает (убивает) другое, как тигр и лань, вода и огонь, и другое — *asahana-avasthāna*, члены отношения — противоречия, которые не могут существовать в одно и то же время, исключают друг друга, например универсалии земли и воды: когда есть первая, то невозможна вторая. В буддизме это *paraspara vanavasthāna*: неприсутствие одного там, где есть другое (когда X здесь, Y не может быть там же).

⁴²⁷ *na bhinne grāhye 'bhinnākāraṃ grahaṇaṃ yuktam, tadvaśena grāhyāparicchedāt. dr̥ṣṭaṃ ca śabdādiṣv abhinnaṃ grahaṇam.*

⁴²⁸ *sukhādiviśayatva indriyāṇām*

samārtatvaṃ

⁴²⁹ Это абсурдное предположение (нрасанга), поскольку в этом случае удовольствие и т.н. эмоции будут совершенно одинаковыми по отношению ко всем чувственным объектам. Профессор Шри Нараяна Мишра отмечает, что Дигнага упоминает только удовольствия и т.н., он не говорит о том, что эти эмоции возникают в восприятии разных объектов — звука и т.н., которые как раз и являются дифференцирующими факторами познания, поэтому данный аргумент не обосновывает идентичность объекта и, соответственно, бессмысленность разных органов чувств для его познания. Однако мне представляется, что в данном рассуждении подразумевается идентичность удовольствия и других психических состояний звукам и другим чувственным объектам (она была обоснована раньше через тождество всего гунам).

⁴³⁰ *indriyāṇām samānaviśayatvaṃ syāt, na svaviśaye vṛttitvam. viśayāntare sukhādīnām abhinna-jātītvāt. tena ekendriyatvaprasaṅgaḥ.*

Согласно логике Дигнаги, если объект один, то для его восприятия достаточно одной чувственной способности.

Dbb-b3. [Санкхья:] Разве не сказано, что воспринимается [класс объектов], специфицированный конфигурацией⁴³¹?

[Дигнага:] Сказано, но сказанное несостоятельно⁴³².

[Саикхья:] Ночему⁴³³?

Постижение в соответствии с одной (конфигурацией) не наблюдается [даже внутри одного класса]⁴³⁴. ПС I.5.27d₁

Носкольку восприятие внутри одного класса цвета происходит неединообразно, а соответственно различным конфигурациям [цветов, таких как синий, желтый и т.п.], не наблюдается следование модификации [чувственных способностей] лишь одной конфигурации. В этом случае, если считать [как санкхья], что [все] классы объектов различаются по их конфигурациям, последует уже упомянутый абсурд бесконечного множества чувственных способностей⁴³⁵.

[Дискуссия 4 (E)]

Еа. В отношении этого некий последователь саикхья признавал дифференциацию [между конфигурациями гун разных классов объектов⁴³⁶]. ПС I.5.27d₂-28a

Мадхава, названный разрушителем санкхьи, из-за того что он вышел за пределы доктрины ранних последователей первоучителя Капилы⁴³⁷, говорит: «Тройка [гун], характеризующих объекты осязания, относится к иному классу, чем тройка [гун] звука и т.п., и нелогично, когда недифференцированное [в пределах одного класса] воспринимается чувственными способностями другого [класса]. Поэтому среди объектов чувственных способностей [зрения, слуха и т.п.] имеются разные классы, [каждый из которых отличается своей конфи-

⁴³¹ nanu ca samsthānaviśiṣṭān grhṇāti ity.

Дигнага отмечает противоречие: три гуны, пребывая в разных объектах, принадлежат одному и тому же классу (джати), из чего следует, что они не дифференцированы. Ответ санкхьи состоит в том, что, даже несмотря на это, в разных объектах гуны имеют разную конфигурацию. См.: Hattori 1968: 154.

⁴³² uktam iti, tathokte na yuktam uktam.

⁴³³ yataḥ

⁴³⁴ *naikānugamadarsanam ||*

⁴³⁵ anekasamsthānabhedenaikasyāṃ rūpajātau *grahaṇān naikasamsthānānuvṛttir dṛṣṭā.*

tatra samsthānabhedaḥ jātibheda iṣṭe sa evendriyānantyaprasaṅgaḥ.

⁴³⁶ *atra ca ekeṣāṃ sāṅkhyānām bheda iṣṭas ced*

В оригинале эти две части, принадлежащие соседним карикам, разделены комментарием, и вторая часть считается критикой Дигнаги, которую Хаттори не переводит так: «В этой теории также подразумевается абсурд бесконечного множества органов чувств» (Hattori 1968: 58). Однако, по мнению профессора Шри Нараяны Мишры, логически рассуждая, Мадхава как раз решил эту проблему, утверждая, что для каждого класса чувственных объектов существует лишь одна чувственная способность, таким образом, будет только пять индрий, а не бесконечное множество.

⁴³⁷ Pūrveṣaṃ *kāpilānām*, т.е. авторам, жившим до Мадхавы.

гурацией гун, имеющих природу] радости и т.п. В силу этого чувственная способность фиксируется [именно] на своем объекте»⁴³⁸.

[Дигнага:] И это (рассуждение) не отличается (от предыдущего), поскольку в отношении разных индивидуальных объектов...

последует бесконечное множество чувственных способностей⁴³⁹. ПС I.5.28b

Еб. Если кто-то выходит за пределы древней авторитетной доктрины (последователей Капилы), чтобы доказать, что [три гуны], природа которых радость и т.п., варьируют от одного класса чувственных объектов к другому, то это заслуживает того, чтобы мы дали более точное логическое объяснение [доктрины Мадхавы]⁴⁴⁰.

[Далее излагается учение Мадхавы]

Природа (руна) каждого [из множества] атомов по отдельности, [существующих] везде/всегда (сарватра), [определяется как] праадхана (первоисточник)⁴⁴¹. ПС I.5.28cd

⁴³⁸ *Pūrvesām kāpilānām abhimatātikramāt sāṅkhyānāśako mādhas tv āha — naiva hi śabdādīlakṣaṇebhyaḥ trikebhyaḥ sparśādīlakṣaṇās trikajātayo 'bhinnāḥ, abhinnānām hīndriyāntareṇa grahaṇam ayuktam. tasmāt sukhādīndriyaviṣayeṣu bhinnajātayo yadvaśena svaviṣayavimīśatvam indriyānām iti.*

Цитата из текста Мадхавы взята у Джинендрабуддхи (НСТ 145,10–146,6). Тем самым Мадхава доказал, что для восприятия этих пяти классов объектов достаточно пяти индрий.

⁴³⁹ *sa cābhinnāḥ svarīṣeṣeṣv iti*

akṣānantyaṁ prasajyate |

⁴⁴⁰ *yadī sukhādīndriyajātīviṣayajātībhedasiddhyartham pūrvāsiddhāntād atikrāntaḥ, tadā spaṣṭatareṇa nyāyena asmābhir vyākhyāyāḥ.*

Хотя учение Мадхавы не может избежать регресса в бесконечность, Дигнаге оно важно нониткой объяснить различие между разными классами чувственных объектов, поэтому он излагает нововведения этого санхьи.

⁴⁴¹ *ekaika rūpāḥ sarvatra pradhānam ānavaḥ prthak ||28||*

Цитата Мадхавы подтверждается и у Джинендрабуддхи (см.: Steinkellner, 2005: 17, прим. 53).

Санскритский текст карики: *ekaika rūpāḥ sarvatra pradhānam ānavaḥ prthak* представляет множество проблем: *ekaika rūpāḥ* характеризует *ānavaḥ* (атомы), но к чему относится *pradhānam* и как понимать этот термин — как первоисточник или синоним праакрити, или в буквальном смысле как то, что первичное, главное, основное? В своем переводе с тибетского на английский Хаттори реконструирует термин как *pradhānas*, и в этом случае это тоже характеристика атомов. Его перевод карики: «Атомы различаются повсеместно (во всех классах следствий) ввиду того, что каждый обладает своей природой. Их называют „праадханами“ (*pradhānas*) („нервосущностями“» (Hattori 1968: 58). Отметим, что праадхана — это сущ. м.р. в единственном числе. В реконструкции Штайнелльнера есть только слово *pradhānam* — либо существительное ср.р. в Nom., либо м.р. в Acc. Поэтому я склоняюсь к тому, что праадхана — это первоисточник в ед.ч. ср.р. Относится к природе (*gūṇa*) — сущ. ср.р. в Nom. Штайнелльнер приводит пояснения Джинендрабуддхи к словам из текста Мадхавы: «Природа каждого (*ekaika rūpāḥ*) — какие-то атомы имеют только природу удовольствия, какие-то — только природу звука (*kecit sukhāsvabhāva eva, kecit śabdābhāva eva*). В соответствии с этим следует понимать следствия и т.н. атомов (*evaṁ kṛiyādīparamāṇavo veditavyāḥ*). И они (атомы) находятся сарватра — повсеместно и постоянно во времени (*te sa sarvatra deśe kāle ca*). Благодаря этому о них говорят как о свойствах праадханы-первоисточника (*etena pradhānadharmakatvam āha*). (Слово по отдельности означает несвязанные атомы одного класса, рассеянные (*prthag ity asaṃghatāḥ samānājātīyair asaṃbaddhā viprakīrṇā ity arthaḥ*). Атомы этого вида называются праадханой (Та *evaṁ vidhāḥ paramāṇavaḥ pradhānam ity ucyante*)» (цит. по: Steinkellner 2017: 76–77).

Удовольствие, страдание, ослепление [природы трех гун, соответственно, саттвы, раджаса и тамаса], и их следствия: звуки, объекты осязания, и т.п. отличаются друг от друга в соответствии с отличием (их) классов (джати). Вездесущие атомы называют «прадхана» (первоисточником)⁴⁴².

То, что имеет природу следствий (в виде звука и т.н.), определяется соответственно специфическому⁴⁴³ соединению [атомов]⁴⁴⁴. ПС I.5.29ab

Таким образом, то, что имеет природу следствия, будучи специфическим соединением (атомов), при условии, что (атомы) не выходят за пределы собственного класса⁴⁴⁵, считается объектом [соответствующей] чувственной способности⁴⁴⁶.

Ес. [Дигнага:] Если у атомов имеется три природы (руиатва=сущности=гуны), каким образом познается одно/единое следствие⁴⁴⁷? ПС I.5.29cd

[Например,] недифференцированное (единое) (абхинна) познание (буддхи) «[это] звук», возникающее в отношении звука, отличается от [познания] удовольствия и т.п. Если признать различие [в природе звука], характеризующее множественной природой, то [недифференцированное познание] логически невозможно. Но какой причине⁴⁴⁸?

Педонустимо, чтобы гетерогенные [три гуны] при (своем) соединении трансформировались [в единую сущность]⁴⁴⁹. ПС I.5.30ab

⁴⁴² *sukhaduḥkhamohaśabdasparśakriyādibhedena bhinnānām jātīṇaṃ sarvagatānām paramāṇavaṃ pradhānam ity ucyante.*

⁴⁴³ Слово **специфическим** образом (*viśeṣataḥ*) толкуется Джинендрабуддхи как исключяющее соединение двух атомов и т.д. (*viśeṣagrahaṇaṃ dviparamāṇvādikasya samprayogasya vyavacchedārtham*). См.: Steinkellner 2017: 76. Возникает вопрос: почему соединение двух атомов не может быть следствием? Здесь, возможно, опять «виноват» атомизм вайшешики, в которой соединение двух атомов не дает «приращения» ни в массе, ни в размере и поэтому не рассматривается как возможное атомное соединение («молекула»).

⁴⁴⁴ **kāryarūpās tu lakṣyante samprayogaviśeṣataḥ |**

То, что атомы имеют природу следствия (карья-руна), хотя отдельные атомы невоспринимаемы, а следствия — воспринимаемы, зависит от **специфических соединений**. Джинендрабуддхи сравнивает атомы с надающими частичками льда, которые незаметны на фоне неба, но становятся заметными на фоне зеленых листьев, когда образуют компактные соединения. См. там же.

⁴⁴⁵ Не выходящие за пределы собственного класса (*svajātyanatikrameṇa*) означает не выходящие за пределы класса звука и т.н. Только атомы звука дают соединения, которые воспринимаются слухом (ухо) как звук (*śabdaparamāṇava eva hi saṃhatāḥ śrotendriyagrāhyaḥ śabdo bhavati*). Подобным образом только атомы удовольствия, образующие сконления, переживаются как удовольствие (*tathā sukhaparamāṇava eva saṃpiṇḍitāḥ svasaṃvedyaṃ sukhaṃ bhavati*). Соединения, имеющие природу следствий (атомов) других классов не реализуются (*na tu saṃhatā vijātiyakāryarūpatāṃpratipadyante*) (PS I. 147,9–148,7). См.: Steinkellner 2017: 57.

⁴⁴⁶ *tathā samprayogaviśeṣāt svajātyanatikrameṇa kāryarūpā indriyaviśayatvena pratipadyante.*

Цитата Мадхавы из Джинендрабуддхи: Steinkellner 2005: 17 нрим. 53–54. В моей реконструкции использована частично реконструкция Хаттори (см.: Hattori 1968: 58).

⁴⁴⁷ **aṇūnāṃ tu trirūpatve kāryam ekaṃ kuto gatam ||29||**

⁴⁴⁸ *śabde śabda itī sukhādivyatirekena yā'bhinnā buddhir utpannā bhinne 'nekasvā- bhāvye na yujyate. kiṃ kāraṇam.*

⁴⁴⁹ **vijātipariṇāmo hi saṃprayoge 'pi te neṣyate |**

Ведь то, что состоит из соединения трех (гун), не является единой сущностью (эки-бхава), поскольку классы [причины и следствия, соответственно] у санкхьев различаются. Слово «один» можно использовать в отношении разных обозначаемых вещей, но это не значит, что [они] будут наделены единой сущностью⁴⁵⁰.

Ed. Далее [если согласно Мадхаве] в отношении [восприятия] звука, состоящего из трех природ (трех гун⁴⁵¹), объектом чувственного познания (слуха) будет либо преобладающая природа, например удовольствие (страдание, или ослепление)⁴⁵², либо то, что человек стремится пережить (обрести) или избежать прежде всего⁴⁵³.

При недонущении двуформности/двуириродности (двируатва)⁴⁵⁴ [следствия] следствие будет одной формы/ирироды⁴⁵⁵. ПС I.5.30cd

Если признать, что через слух происходит познание [одной из трех гун] удовольствия и т.п., независимое от схватывания звука, то его природа будет одной формы⁴⁵⁶.

[Дигнага:] Но какой причине?⁴⁵⁷

[Мадхава:] Хотя у реальных вещей (васту) множество форм/ирирод (руна), предмет чувственной способности отличен [от них]⁴⁵⁸. ПС I.5.31ab

В отношении звука и тому подобных объектов, хотя они имеют множество форм, только тот звук и т.п., в котором пребывает познание (буддхи), есть предмет (вишайя) чувственной способности (слуха). И он только один. Аналогично в случае [предметов] осязания и других (чувственных способностей). Так сказано⁴⁵⁹.

⁴⁵⁰ *trayasamprayogān naikābhāvaḥ, sāṅkhyānām jātibhedāt. ekaśabdavācyaś tu naikasvabhāvaḥ santi.*

Хаттори ссылается на пример Джинендрабуддхи: иногда разнородные компоненты, например сахар и вода, соединяются, чтобы произвести следствие, которое мы обозначаем одним словом «напиток» (пана), это не означает, что речь идет об одной вещи (Hattori 1968: 156, прим. 47).

⁴⁵¹ Звук состоит из атомов, каждый из которых конституирован тремя гунами и обладает их соответствующими природами — удовольствием, страданием и ослеплением.

⁴⁵² Ссылка на идею динамизма гун санкхьи — о доминировании тех или иных гун при восприятии тех или иных объектов. Пример в комментарии Джинендрабуддхи (возможно, взятый из текста самого Мадхавы) — как овсяная каша, обильно приправленная солью, воспринимается только как имеющая вкус соли. См.: Steinkellner 2017: 79–80. Пример, очень напоминающий буддийские примеры.

⁴⁵³ *atha — yad utkaṭaṁ trikasvabhāve śabde sukhādikāṁ jighṛkṣitaṁ vā tad indriyasya viśayaḥ syāt.*

Ссылка на идею выбора объектов в соответствии с привычками субъекта: как собаки, воспринимающие в теле молодой красавицы только ее аспект нищи, так же следует понимать и восприятие звука и т.п. См.: Steinkellner 2017: 79–80. Отметим, что пример с телом молодой девушки, на которое смотрят каждый со своей точки зрения — собака (видит нищу), молодой мужчина (видит молодую женщину) и монах (видит скелет), — скорее, характерен для буддизма, а не для санкхьи.

⁴⁵⁴ Здесь двуформность подразумевает одновременное познание и удовольствия и звука, т.е. и гуны и чувственного объекта.

⁴⁵⁵ *anīpsite dvirūpatve syāt kāryasyaika rūpatā ||30||*

⁴⁵⁶ *yadā ghrāṇena śabdagrahaṇanirapekṣā buddhiḥ sukhādīnām anyatame vartate, tadā sa eva ātmaikaḥ syāt.*

Чувственное познание будет только познанием удовольствия и т.п., но не познанием звука.

⁴⁵⁷ *kiṁ kāraṇam.*

⁴⁵⁸ *indriyārtho viśiṣṭo hy anekarūpe vastunaḥ|*

⁴⁵⁹ *anekarūpe hi śabdādau yasmin buddhir vartate, sa evendriyasya viśayaḥ. sa caika eva. samānaś ca sparsādiṣu iti*

[Дигнага:] Это неправильно⁴⁶⁰, [поскольку в этом случае объекты будут восприниматься как удовольствие, страдание и ослепление, а не как слышимые, осязаемые и т.п., обладающие этими тремя характеристиками, стало быть, все разнообразие объектов будет восприниматься одним органом чувств⁴⁶¹].

Из этого следует, что [доктрина Мадхавы] об обладании каждым [классом атомов] своей природой предпочтительна, поскольку [она] смогла отбросить [доктрины ирежией] санкхьи⁴⁶². ПС I.5.31cd

Носкольку [доктрина Мадхавы] отличается в лучшую сторону от принятой прежде доктрины санкхьи, только [она] и является истинной (сатьям эва). Различие в классе следствия объясняется [им] как возникающее из причин (атомов), обладающих соответствующей природой. Таким образом, [из атомов одного класса] не возникает следствий другого класса. Однако [его вывод о том, что] из трех (гун) [формируется то, что обладает] одной природой (т.е. атом), не-состоятелен⁴⁶³.

[Дискуссия 5 (F-G-H-I- J-K)]

Г. Кроме того, если восприятие определяется только как «функционирование чувственных способностей, действующее при схватывании (грахане) звуков и тому подобных [чувственных объектов]»⁴⁶⁴, в этом случае также не будет инструмента достоверного познания (прамана) для всех объектов достоверного познания (прамея)⁴⁶⁵.

На каком основании?

[Поскольку в санкхье] функционирование [манаса] по отношению ко всем объектам⁴⁶⁶ не установлено систематически как принадлежащее инструменту достоверного познания (прамана)⁴⁶⁷. ПС I.5.32ab

⁴⁶⁰ so 'yuktaḥ.

⁴⁶¹ Реконструкция Хаттори. См.: Hattori 1968: 57.

⁴⁶² tasmād varam prahāṇāt sāṅkheṣṭer ekaikarūpatā ||31||

⁴⁶³ Cpūrvaprasiddhasāṅkhyadarśanād viśiṣṭataram satyam eva. kāryasya jātibhedaḥ ekaikarūpāt kāraṇād utpattiḥ kalpyate. evaṁ na vijāñyākāryam ārabhate. na trikāṇām ekarūpatā.

Хаттори реконструирует этот текст в соответствии с комментарием Джинендрабуддхи: [однако доктрина о том,] что три (гуны) формируют этот [атом], который обладает только одним свойством, не является [превосходной] (Hattori 1968: 59).

⁴⁶⁴ Ссылка на определение восприятия ШТ1.

⁴⁶⁵ yady api śabdādīgrahṇamātra indriyavṛttiḥ pratyakṣam, tathāpi na sarvaprameyaviśayaṁ pramāṇam.

⁴⁶⁶ В отличие от чувственной способности, ограниченной схватыванием только своего объекта (слух — звука и т.н.), манас не имеет «узкой специализации» и функционирует по отношению ко всем объектам чувственных способностей.

⁴⁶⁷ kutaḥ.

aśeṣaviśaye vṛttipramāṇasyāvidhānataḥ |

В определении восприятия из ШТ2 говорится только о функционировании слуха и др. чувственных способностей (srotrādīvṛttiḥ) как нрамаи по отношению к чувственным объектам, существующим в настоящее время. Но относительно объектов всех трех времен, в отношении которых функционирует манас, не сказано, каков инструмент их достоверного познания (прамана).

Хотя у манаса, осведомленного о функционировании чувственных способностей, отсутствуют выводной признак, [поэтому операция манаса не является логическим выводом], и другие [признаки, которые позволили бы идентифицировать его функционирование как свидетельство авторитетного лица], вследствие отсутствия указания на то, что [операция манаса относится к восприятию] как инструменту достоверного познания, имеется узость [определения чувственного восприятия в санкхье]⁴⁶⁸. Осведомленность (манаса) о функционировании того (чувственных способностей) не включена ни в один из (трех) инструментов достоверного познания (праман) [санкхьи]⁴⁶⁹.

Г. [Санкхья⁴⁷⁰]: У нас нет такой ошибки, [как узость определения чувственного восприятия], поскольку осознание (самведана) [манасом] функционирования этого (чувственных способностей) отнесено к памяти (смарта), подобно [осознанию] желания и т.п. Как сказано, «поскольку имеется особая (вишеша) детерминация непосредственного восприятия и припоминания»⁴⁷¹. Стало быть, [наша точка зрения такова:] непосредственное восприятие — это сенсорное познание (индрия-джняна) внешнего объекта; вслед за функционированием органов чувств [в отношении внешнего объекта возникает познание], относящееся к памяти, [которое осуществляется манасом]⁴⁷².

[Дигнага:]

Не может припомниться то, что не было непосредственно пережито⁴⁷³.
ПС I.5.32с

[Положение санкхьи о том, что] «схватывание манасом функционирования чувственных способностей, следующее после [функционирования чувственных способностей], относится к памяти», несостоятельно. Поскольку [это функционирование] не переживалось [манасом] ранее⁴⁷⁴.

⁴⁶⁸ Хаттори развивает этот аргумент таким образом: поскольку манас воспринимает модификации органов чувств, не прибегая к выводному знаку, являющемуся признаком логического вывода, этот род познания не может быть выводом, но «и т.н.», но его мнению, подразумевается то, что он не может быть и словесным свидетельством, другой прамамой санкхьи, остается только прамама восприятия, но в текстах санкхьи функционирование манаса не относится к прамаме восприятия (см.: Pattori 1968: 60).

⁴⁶⁹ *indriyavṛttisaṃvedakasya manaso liṅgādīm antareṇa pramāṇānabhidhānān nyūnatā. tadvṛttisaṃvedanaṃ pramāṇānyatame nāntarbhavati.*

Три прамамы санкхьи — это восприятие (нратьякша), логический вывод (анумана) и словесное свидетельство авторитетного лица (антавачана). В концепции Дигнаги имеется разновидность непосредственного чувственного восприятия, которая называется манаса-нратьякша. Манас выступает здесь инструментом непосредственного постижения внутренних состояний — страдания, радости и т.н.

⁴⁷⁰ По реконструкции Штайнкелльнера, это Виндхьявасин.

⁴⁷¹ Цитата из ШТ 69.F.S.ṢT7 (в каталоге Штайнкелльнера).

⁴⁷² *naīṣa doṣaḥ. smārtam hi tad vṛttisaṃvedanaṃ kāmādivat. yathoktam — smṛtipratyakṣa-vyavasāya-viśeṣa iti. tasmād indriyajñānaṃ bāhye 'rthe pratyakṣam. indriyavṛttau tv anantaraṃ smārtam iti cet,*

Это нонитка Виндхьявасина отвергнуть обвинение Дигнаги в том, что определение восприятия является слишком узким. См.: Steinkellner 2017: 89. См.: ИФР, рубрика G.

⁴⁷³ *smārto nānanubhūtatvād*

⁴⁷⁴ *anantaraṃ manasaindriyavṛttigrāhakaḥ smārto na yuktaḥ, pūrvam ananubhūtatvāt.*

prāg ananubhūtatvāt. Отсылка к цитате из ШТВ Виндхьявасина: *indriyavṛtteḥ kenacit prāg ananubhūtatvāt.* «...поскольку функция чувственных способностей не переживалась бы чем-нибудь ранее» (см.: Steinkellner 2017: 87–88). Если признать, что манас и индрии действуют одновременно по отношению к внешнему объекту, то функция припоминания манаса лишилась бы опоры, поскольку манас не имел бы опыта переживания функции чувственных способностей.

Н. [Санкхья:] Допустим, что оба, [чувственное восприятие и припоминание манасом], будут происходящими [не одно за другим, а] одновременно⁴⁷⁵.
ПС I.5.32d

[Если мы допустим, что] «детерминация/удостоверение (вьявасая) чувственной способностью и ее переживание (анубхавмана) манасом достигают манифестации одновременно»⁴⁷⁶.

[Дигнага:] В этом случае⁴⁷⁷ субъект (вишаин=манас) был бы лишен объекта (вишья) как побуждающей причины (нимитта)⁴⁷⁸.

[Даже если признать, что манас напоминает функционирование чувственных способностей]⁴⁷⁹,

это опять-таки [не признается] инструментом достоверного познания⁴⁸⁰.
ПС I.5.33a

Это опять-таки⁴⁸¹ — учитывая, что понимание (пратья)⁴⁸² [манасом] чувственного переживания (индрия-анубхава) [внешнего объекта] не упомянуто [в текстах санкхьи в определении] инструмента достоверного познания⁴⁸³, даже [если манас] действует [таким образом, это] не может быть установлено

⁴⁷⁵ *yugapad dve bhaviṣyataḥ ||32||*

⁴⁷⁶ *indriyavyavasāyatadanubhūyamānamanasor yugapad abhivṣyaktir upagatā iti cet, evaṃ sa aviṣayanimitto viṣayī syāt.*

Эта нозиция излагается в комментарии к ШТ, который Штайнкелльнер обозначил как ШТВ^a: «Чувственное восприятие — это функционирование чувственных способностей слуха и т.н. совместно с манасом — направляемое манасом» (см.: Steinkellner 2017: 57). Эта цитата разбирается в ИФР, рубрика **Н**.

⁴⁷⁷ В случае второй альтернативы.

⁴⁷⁸ *evaṃ sa aviṣayanimitto viṣayī syāt.*

Это ссылка на следующий текст Виндхьявасина: «Только учитывая прииминание, можно предположить, что познание (внешнего) объекта было осуществлено (манасом), когда (он) принял на себя функцию (сенсорной детерминации) в качестве своего объекта (вишаин)». Из Фрагмента F68 в каталоге Штайнкелльнера. О значении этого аргумента Дигнаги см.: ИФР, рубрика **Н**.

⁴⁷⁹ Реконструкция Хаттори в моем переводе. См.: Pattori 1968: 61.

⁴⁸⁰ *sa ca ++apramāṇam*

⁴⁸¹ Отсылка к аргументу Виндхьявасина, отвергающего обвинение Дигнаги в узости определения из ШТ на том основании, что прииминание не относится к нрамане чувственного восприятия. См.: ИФР (там же).

⁴⁸² В классической санкхье термин *pratyakṣa* считается синонимом термина *adhyavasāya*, а также и *savikalpaka pratyakṣa* — восприятия с мысленными конструкциями или нропозиционального восприятия, которое в брахманистских реалистических школах считается второй, концентуализирующей, стадией восприятия, следующей за непосредственным чувственным восприятием, или ощущением. Однако в ранней санкхье оно еще не обрело всех этих семантических оттенков. Штайнкелльнер переводит *пратья* близко к его этимологическому значению (*prat+ī*, где *ī* «двигаться, идти», а *прати* — в отношении чего-то) «как нонимание (*comprehending*). См.: Steinkellner 2017: 63.

⁴⁸³ Виндхьявасин считает, что переживание (анубхава) манасом сенсорной детерминации (индрия вьявасая), т.е. детерминации чувственными способностями внешнего объекта, не относится к инструменту достоверного познания, поскольку манас связан с памятью, а не с непосредственным восприятием. Однако Дигнага указывает, что выполнение манасом функции памяти невозможно, поскольку у манаса не было предшествующего переживания энизода индрия-вритти. Некоторые санкхьи признают, что и индрии и манас постигают один и тот же внешний объект совместно. См. реконструкцию Хаттори: Pattori 1968: 159, прим. 5.72, а также ИФР.

В более поздних текстах санкхьи и индрия-вритти и манов-вритти считаются нраманами — нояснение профессора Шри Параяна Мишры.

как инструмент достоверного познания. Это тоже узость [определения]⁴⁸⁴. [С точки зрения нашей системы] возможность припоминания в отношении желания и т.п. не является ошибкой, поскольку опирается на способность самосознания (свасамведьятва)⁴⁸⁵. [Для санкхьи же утверждать, что] «память — это особая детерминация чувственного восприятия»⁴⁸⁶, это поистине подобно шагам слепого [по дороге, которую он не видит]⁴⁸⁷.

И. [Поскольку была доказана невозможность памяти в отношении функционирования чувственных способностей, которое манас не переживал раньше], точно так же невозможно и последующее припоминание объекта чувственных способностей (индрия-артха), в силу непереживания манасом⁴⁸⁸. Так же неверно, что внешний объект переживался ранее так же и манасом⁴⁸⁹.

[Представление санкхьи о том, что манас может припоминать внешний объект приводит]⁴⁹⁰

либо к отступлению [от доктрины санкхьи], либо [к абсурду], состоящему в том, что память касается другого⁴⁹¹. ПС I.5.33a₂-b

Ввиду того что в опыте (чувственного восприятия) переживается только функционирование чувственных способностей, то [либо] память [касается] непережитого⁴⁹², либо [это повлечет за собой] отступление [от доктрины санкхьи]. Слово «либо» добавлено для указания на альтернативу (викальпа)⁴⁹³.

⁴⁸⁴ Nyūnatā — нехватка необходимого элемента определения, и отсюда его узость. В данном случае в определении чувственного восприятия как нраманы отсутствует упоминание функции манаса (мано-вритти).

⁴⁸⁵ С точки зрения Дигнаги, желание и тому подобные чувства способны донропозиционально сознать сами себя, поэтому мы можем их припомнить.

⁴⁸⁶ Это цитата из ШТ smṛtipratyakṣavyavasāyaviśeṣaḥ (Steinkellner 2017: 90). В действительности следует понимать ее иначе: «Имеется особая детерминация непосредственным восприятием, [а также] памятью». Согласно Джинендрабуддхи, слово viśeṣa относится к каждому слову (viśeṣaśabdaḥ pratyekam abhisambadhyate. PST I. 155.2). Т.е. это smṛtivyavasāya и pratyakṣavyavasāya — детерминация памятью и детерминация непосредственным восприятием. После сенсорной детерминации возникает ментальная детерминация. См.: Steinkellner 2017: 90, прим. 75.

⁴⁸⁷ sa ca+ +indriyānubhavaḥ pratyayaḥ pramāṇaṁ nokta iti vṛttāv api pramāṇāsiddheḥ saiva nyūnatā. svasaṃvedyatvāt kāmādiṣu smārta iti na doṣaḥ. smṛtipratyakṣavya- vasāyaviśeṣa ity andhapadam evaitat.

Пример Джинендрабуддхи, см.: Plattori 1968:159, прим. 71.

⁴⁸⁸ Повторяется аргумент Дигнаги о том, что невозможно припомнить то, что раньше не переживалось.

⁴⁸⁹ tathā hīndriyārthe 'pi smārto na sambhavati anantaram, manasā ananubhūtatvāt. na hi manasā bāhyārthaḥ pūrvam anubhūtaḥ

Это ссылка на ШТВ^a (71.F). В этом тексте предпринимается попытка доказать, что манас не переживал тот же внешний объект, что и чувственные способности: «Смысл Шастры (ШТ2) следующий: „В отношении сенсорной детерминации как условия манас осуществляет последующую детерминацию в отношении того же внешнего объекта“»⁴⁸⁹. Поэтому не является недоказанным, что внешний объект не переживался манасом. Таким образом, Дигнага говорит: отступление от учения санкхьи и т.д. См. ИФР, рубрика J.

⁴⁹⁰ В квадратных скобках реконструкция Хаттори (Plattori 1968: 61).

⁴⁹¹ hānir vā smṛtir apy anyadarśane |

⁴⁹² Если манас не переживает объекты чувственных способностей, он не сможет вспомнить о них. Джинендрабуддхи: «Сказать, что манас вспоминает объекты чувственных способностей, не переживая их, все равно что утверждать, что Яджнядатта вспоминает то, что не пережил Девадатта».

⁴⁹³ indriyavṛttimātrānubhūtatvād ananubhūte vā smārto hānir vā iti vāśabdo vikalpārthaḥ. yad indriyavṛttisahajo bāhye 'rthe manaso 'nubhava iṣyate, yad uktam — naikārthakāriṇor indriyayoḥ kalpane sāmānyam asti iti,

*В чем состоит отступление от [доктрины санкхьи]*⁴⁹⁴?

Ж. Если [санкхья] допускает, что «совместно с функционированием чувственных способностей в отношении внешнего объекта происходит переживание манасом [этого же объекта]»⁴⁹⁵, то сказанное [в «Шастре»⁴⁹⁶]: «В случае если две чувственные способности реализуют одну и ту же цель, то [у одной из них, а именно у первой] не будет дееспособности (самартхья)»⁴⁹⁷, должно быть отвергнуто⁴⁹⁸.

[Виндхьявасин:] В этом [тексте] нет [такой] ошибки. Только чтобы показать, что память (смарта) характеризуется детерминацией (вьявасая), которая является следующей (адхика) [по отношению к восприятию чувственными способностями, в тексте ШТ] отрицается следствие (крия) в виде совместной детерминации [чувственными способностями и манасом]. Именно [против] положения о совместности в детерминации [в ШТ] ставится вопрос: «Действительно ли существует совместная детерминация внешних объектов чувственными способностями и манасом?» [Этот вопрос есть реакция на то, что было сказано прежде [в этом же тексте]: «Когда манас в настоящее время становится связанным с какой-либо чувственной способностью и т.д.»⁴⁹⁹.

[Дигнага:] Даже если это так,

если [в текстах санкхьи] сказано, что прппомиппанне [внешнего объекта] является последующим [по отношению к чувственному познанию]⁵⁰⁰. ПС I.5.33с

Альтернативы, согласно профессору Шри Параяне Мишре, состоят в следующем: либо признать, что восприятие состоит в непосредственном постижении объекта, тогда восприятием будет функция органов чувств (индрия-вритти), в этом случае для восприятия внешних объектов органов чувств вполне достаточно, и манас-вритти будет потеряно, либо признать манас-вритти в качестве приноминания, но тогда это будет приноминание того, что манас никогда не нереживал, т.е. объект будет потерян. Таким образом, любое из этих решений приводит к потере (loss).

⁴⁹⁴ *katham hāniḥ.*

⁴⁹⁵ Ссылка на «Шаштитантравритти» См.: Steinkellner 2017: 95, 5a.

⁴⁹⁶ Виндхьявасин называет «Шаштитантру» «Шастрой» — эталонной научной дисциплиной.

⁴⁹⁷ Ссылка на отрывок из ШТ. Рассуждение, из которого взят этот отрывок, цитируется в ответе санкхьи.

⁴⁹⁸ *yadā indriyavṛttisahajo bāhye 'rthe manaso 'nubhava iṣyate, yad uktam — naikārthakāriṇor indriyayoḥ kalpane sāmāthyam asti iti, tad vyāhanyate.*

⁴⁹⁹ *naīṣa doṣaḥ. smārtādhikavyavasāyapradarśanārthaṃ hi saḥavyavasāyakriyā pratiṣidhyate. saha tu siddha eva kiṃ bāhyeṣv artheṣv indriyamanobhyāṃ saḥavyavasāyaḥ iti vyavasāye praśnaḥ, sāmprate kāle kenacid indriyeṇa yuktaṃ yadā mano bhavati iti prāg uktatvāt.*

Цитата из ШТ: *manaḥ sarvārtheṣu traikālyam pravartate. bāhyeṣv artheṣu sāmprate kale kenacid indriyeṇa yuktaṃ yadā mano bhavati, tadā pratyayavatī vṛttir indriyasya bhavati. kevalam tv atītānāgatayoḥ — ityādi prāg uktam, paścād ayaṃ praśnaḥ kṛtaḥ.* Фрагмент 79.F.S.ṢT11. «Манас функционирует по отношению ко всем объектам во всех трех временах. Когда манас, будучи связанным с какой-нибудь чувственной способностью, функционирует в отношении объектов в настоящее время, в этом случае функционирование чувственной способности наделено нониманием. Когда же он только один, то функционирует в отношении прошлого и будущего». Перевод с учетом нереведа Штайнкелльнера (Steinkellner 2017: 103). Эта цитата скорее отвечает толкованию ШТВ^a, поскольку допускает функционирование манаса в момент, когда чувственные способности воспринимают свои объекты в настоящее время. Конценция Виндхьявасина сводит функцию манаса только к памяти в отношении объектов чувственного восприятия.

⁵⁰⁰ *tathāpi*

smṛter adhikam uktau

если (санкхья) отрицает, что манас действует в отношении внешних объектов совместно [с органами чувств], чтобы объяснить, почему припоминание называется «последующим» (адхика) [познанием, удостоверяющим то, что было воспринято ранее], то [высказывание⁵⁰¹:] «И подобно этому в отношении детерминации чувственными способностями (индрия-вьавасая) манас осуществляет последующую детерминацию (анувьявасая), таким образом детерминация манасом осознается чувственными способностями»⁵⁰². Это и т.п.

опровергается⁵⁰³. ПС I.5.33d₁

Следовательно, [если отрицается совместная функция манаса и индрий]⁵⁰⁴, то она, (функция манаса в форме) припоминания в отношении внешнего объекта, не существует⁵⁰⁵.

К. Если же [считать, что] манас действительно действует в отношении внешнего объекта, то в этом случае (согласно Шастре)

другая чувствепная способность бесполезна⁵⁰⁶. ПС I.5.33d₂

Функционирование другой чувственной способности в отношении внешнего объекта будет бесполезным, поскольку реализация цели человека достигнута с помощью манаса⁵⁰⁷.

Таким образом, восприятие [в доктрине] санкхьи не является инструментом достоверного познания, поскольку оно недееспособно в схватывании собственной природы⁵⁰⁸ предметов чувственных способностей (вишья)⁵⁰⁹.

⁵⁰¹ В фрагментах, реставрированных Штайнкелльнером, этот текст называется *grantha* — книга (имеется в виду ШТ). Фраууалльнер указывает на параллели этому отрывку в СК 30, 33–34. См.: Frauwallner 1958: 11; Steinkellner 1999: 671.

⁵⁰² *yadi smārtasya adhikoktyartham bahyārthe manasā saha pratiśidhyate, tatha yathā cendriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyam kurute, evaṃ mānasam vyavasāyam indriyam samvedayate.* Штайнкелльнер идентифицирует цитату, начинающуюся с *yathā* как пояснение в самой ШТ. Steinkellner 2017: 82.

⁵⁰³ *ityādi tasya*

yāghāto

Это значит, что в какой-то момент манас и индрии действуют совместно, а в какой-то манас действует один.

⁵⁰⁴ Моя реконструкция.

⁵⁰⁵ *tena bāhyārthe smārtas tan nāsti.*

⁵⁰⁶ *yadi mano bāhyārthe vastuto vartate, tathāpi*

'nyākṣaṃ apārthikam ||33||

⁵⁰⁷ *indriyāntarāṇāṃ bāhyārthe vṛttiḥ apārthikā prāpnoti manasā puṃso 'rthaḥ kṛta iti.*

Это аргумент Виндхьявасина: «Если манас действует в отношении внешнего объекта, то функции чувственных способностей (в отношении внешнего объекта) будут бесполезны, поскольку цель человека уже выполнена манасом». Цит. по: Steinkellner 2017: 86, прим. 8.

⁵⁰⁸ Здесь *svabhāva* — это специфическая природа объекта, синоним *svākṣaṇa*.

⁵⁰⁹ *tathā viśayaśvabhāvagrahaṇāsāmarthyān na sāṅkhyapratyakṣaṃ pramāṇam.*

§ 6. Критическое исследование определения восприятия мимансы (ПСВ I.6, карики 34-44)

А. Согласно же мимансакам, «рождение познания, когда имеется контакт органа чувств человека с сат (существующим/присутствующим)⁵¹⁰, это восприятие (пратьякша)»⁵¹¹.

[Дигнага:]

Ва. В отношении [слова] «сат» («существующее») [мы скажем:]

Если [слово] «сат» («существующее») [должно пониматься] в смысле исключения несуществующего (асат), то это определено не будет правильным пониманием. [Слово] «контакт» (сампрайога) уже и так обязательно подразумевает, что речь идет только о существующем⁵¹². ПС I.6.34a-d

Употребление [слова] «сат» («существующее») с целью исключения асат (несуществующего) нелогично⁵¹³.

Bb. [Мимансак:]

Скорее [слово «сат» («существующее») употребляется] для указания на объект, который является коррелятом (пратийогин)⁵¹⁴ [органов чувств]⁵¹⁵. ПС I.6.35a

⁵¹⁰ Слово «сат» — причастие настоящего времени от глагола as – «существовать», обычно переводится как «существующее» (англ. existent), однако из контекста всей MC I.1.4 (satsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhijanma tatpratyakṣanimittam vidyamānopalamdhanatvāt), как мы увидим далее, речь идет о контакте органа чувств и объекта, происходящем в настоящий момент (vidyamāna), поэтому сат можно также толковать как «присутствующее».

⁵¹¹ *mīmāṃsakānām tu satsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhijanma tat pratyakṣam iti.*

Это первая часть сутры MC I.1.4 satsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhijanma tatpratyakṣanimittam vidyamānopalamdhanatvāt.

⁵¹² tatra

sad ity asadvyudāsāya na niyogāt sa gaṃsyate | samprayogo hi niyamāt sata evopapadyate.

⁵¹³ *asadvyudāsārtham na satprayogo yuktaḥ.*

Поскольку слово «контакт» означает контакт только с существующим, употребление слова «сат» для исключения существующего избыточно.

⁵¹⁴ Термины *ануйогин* и *пратийогин* обозначают статус членов отношения, вступающих в контакт: органов чувств. с одной стороны (ануйогин) и соответствующих им объектов (пратийогин) — с другой. Контакт органа чувств может иметь место только с чем-то существующим и присутствующим, поэтому существующее является пратийогин (коррелятом) органов чувств, вступающих в роли ануйогина. По мнению японского исследователя Атсуши Уно, это отношение можно передать западными терминами «референт» и «релатум» (relatum) соответственно (Uno 1975: 9). Технические значения этих терминов оформляются в навья-ньяе. Их не переводят как субъект — ануйогин, адъект — пратийогин.

⁵¹⁵ *pratiyogy aṥa nirdiṣṭa*

Глагольная форма gaṃsyate относится к редкой форме пассивно-медиального будущего. Она встречается у Патанджали и не переводится как «будет пониматься». См. статью: Van Nooten 1970: 159. Смысл аргумента в том, что функцию исключения несуществующего, а здесь скорее отсутствующего выполняет слово «контакт» (сампрайога), поскольку очевидно, что контакт может осуществляться только с чем-то присутствующим.

Скорее — Если бы [в сутре] было сказано: [только] «контакт органов чувств», то в отношении [этой] мысли [возник бы вопрос:] „С чем у них контакт?“ [Благодаря же нашей формулировке становится понятно, что] контакт [происходит] с соответствующими объектами, и слово «сат» («существующее») [используется в сутре] в этом смысле [в смысле объекта как коррелята органов чувств]⁵¹⁶.

[Дигнага:] Даже если это может быть так, [как вы говорите], все равно

[коррелятом] следует называть объект, специфицированный органом чувств⁵¹⁷. ПС I.6.35b

Именно тот объект (артха), который специфицирован органом чувств, логично назвать коррелятом⁵¹⁸.

Вс. [Мимансак:] Здесь (в сутре) должен быть назван контакт манаса, атмана и т.п. Поэтому слово «сат» («существующее») понимается в общем смысле [как включающее не только объекты органов чувств, но и другие факторы познавательного процесса, т.е. сами органы чувств, манас и атман]⁵¹⁹.

[Дигнага:]

И это тоже неверно⁵²⁰.

В отношении контакта (саппкарша) [этих факторов] исключительно с сат (здесь с чем-то присутствующим) [контакт с асат — чем-то отсутствующим] непредставим. Это установлено⁵²¹. ПС I.6.35cd

⁵¹⁶ *atha* — *indriyāṇāṃ samprayoga ity uktau kena samprayoga iti cintāyām pratiyogisamprayogo gamyate, tadarthaṃ sadgrahaṇam iti*

⁵¹⁷ *tathāpi*

viśiṣṭo 'kṣasya kathyatām |

⁵¹⁸ *indriyasya viśiṣṭa eva, arthaḥ pratiyogī vaktum yuktam.*

Пример, для органа зрения — цвет, органа слуха — звук и т.н. Как указывает Хаттори в своем переводе этого фрагмента: «[Поэтому Сутракара должен был бы ясно сформулировать положение о том, что органы чувств человека находятся в контакте с цветом и т.н., вместо того чтобы распылять и подразумевать корреляты органов чувств в слове „сат“]» (Pattori 1986: 63). Таким образом, мы видим, что слово «сат» (существующее/присутствующее) неуместно, поскольку оно размывает, делает неоднозначным определение восприятия, допуская разные возможности толкования, которые далее приводит Дигнага. Иными словами, определение становится неоправданно широким.

⁵¹⁹ *athāpi syāt — atra+ātma+ādi manaḥsannikarṣo vaktavyaḥ. sa ca sāmānyena sadgrahaṇād ukta iti.*

Хаттори предлагает следующую реконструкцию текста: «[Мимансаки могут рассуждать так:] „Здесь, [в данной сутре, под термином ‘контакт’ подразумевается не только контакт органов чувств и объектов, таких как цвет и т.н., но и контакт души (атман) с умом (манасом) [и ума с органами чувств]. Хотя упоминаются только органы чувств, это должно быть понято как синекдоха (уналакшана). Поэтому Сутракара подразумевал под термином ‘сат’ [также и те факторы, с которыми душа или ум вступают в контакт] наравне [с объектами органов чувств]“» (Pattori 1968: 64). То, что в нашем тексте обозначено как *sāmānyena* — в общем смысле слова «контакт» как «зонтичного» термина для всех четырех видов контакта, в варианте Хаттори — это уналакшана, импликация, когда слово подразумевается что-то еще в дополнение к прямому объекту обозначения, или любой подобный объект, в случае, когда упоминается только один объект из класса. Уналакшана — это еще и синекдоха, когда название части переносится на целое, индивидуума — на вид, качества — на то, в чем качество существует. Смысл самого высказывания это не меняет.

⁵²⁰ *tad apy ayuktam.*

⁵²¹ *sanmātram sannikarṣe nākalpyam yata udāhṛtam.*

Было установлено, что душа (пуруша) и другие факторы (манас, индрии) обладают способностью к физическому контакту (санникарша) только с сат (присутствующими объектами), поэтому они никогда не функционируют в отношении отсутствующего объекта (асат).

[Мимансак может привести случай псевдовосприятия, например, «жажды оленя», или миража воды в пустыне и т.п., как примеры восприятия отсутствующего объекта⁵²², в ответ на это мы утверждаем: коль скоро объект] псевдовосприятия, например, вода (в пустыне) и т.п.⁵²³, реально не существует⁵²⁴, не у кого не может быть никакого чувственного контакта с ними [несуществующими объектами]. [Опыт псевдовосприятия объясняется следующим образом]: в отношении определенного места⁵²⁵, поскольку оно раскалено солнцем⁵²⁶, возникают восприятия партикулярий (вишеша), которые не поддаются выражению в словах⁵²⁷, поскольку вызваны контактом в рамках зрительного познания (чакишур-буддхи)⁵²⁸. Хотя объекта этого (восприятия) нет⁵²⁹, но благодаря своей способности (самартхьят) [быть похожим на воду⁵³⁰] он становится, в свою очередь, причиной ментального псевдораспознавания⁵³¹. [Таким образом, даже в случае миража контакт с несуществующим объектом, ради исключения которого в определение восприятия вводится характеристика «контакт с сат (существующим/присутствующим)», не имеет места]. Стало

⁵²² Реконструкция по Джинендрабуддхи. Он ссылается на жажду оленя (мираж воды в пустыне) как на пример наблюдаемого восприятия несуществующего объекта, который могут привести мимансаки, но считает это недоказанным доводом (асиддха-хету) См. трактовку миража воды в пустыне в ранних текстах ньяи, разобранных в ИФР к с. 409.

⁵²³ Под «и т.п.» Джинендрабуддхи упоминает и псевдовосприятие раздвоенной луны.

⁵²⁴ По мнению профессора Шри Параяны Мишры, слово «объект» было пронужено в оригинале: иллюзорное восприятие не может быть объявлено несуществующим *pratyakṣābhāsāḥ asantaḥ*, только объект такого восприятия может быть несуществующим: *pratyakṣābhāsāḥ viśayaḥ asantaḥ*.

Здесь необходимо уточнить смысл слова *asantaḥ* — речь идет не о несуществующем объекте, поскольку существование воды неоспоримо, и даже в пустыне вода иногда встречается в оазисах. Речь идет об объектах, отсутствующих в каком-то определенном месте, где их ошибочно воспринимают.

⁵²⁵ Здесь и далее для пояснения этого весьма энигматического текста я обращаюсь к комментарию этой карики и ее вритти Джинендрабуддхи. См.: ПСВ 2008: 170–171. Определенному месту, т.е. определенному месту в пустыне — поясняет Джинендрабуддхи.

⁵²⁶ Раскаленному солнечными лучами — поясняет Джинендрабуддхи. См.: ПСВ 2008: 170–171.

⁵²⁷ Являются партикуляриями (свалакшана), невыразимыми в словах — поясняет Джинендрабуддхи.

⁵²⁸ В рамках зрительного познания это будет контакт с органом зрения — глазами. Джинендрабуддхи называет это чувственным познанием (индрия-джняна), которое предшествует следующему этапу — ментальному конструированию (мановикальна).

⁵²⁹ В том смысле, уточняет Джинендрабуддхи, что вода и т.п. являются имажинативными объектами (кальнита).

⁵³⁰ Джинендрабуддхи — *sādrśyāvasayī*, определенного сходства.

⁵³¹ Мановиджняна. Джинендрабуддхи толкует это как прииминание объекта, обладающего сходством с водой и т.п. (*jalādisadrśyavastusmarāṇam*). Вслед за этим, по Джинендрабуддхи, возникает ошибочное ментальное распознавание в форме «это тоже то (вода)», зависящее от него. Вот как Хаттори суммирует объяснение Джинендрабуддхи: «Во-первых, чувственное познание воспринимает свалакшану (партикулярию) места на поверхности земли, которая сама по себе невыразима. Затем следует ментальное познание, которое, пренебрегая специфичностью этой свалакшаны, распознает ее как нечто подобное тому, что концептуально понимается как „вода“. Посредством этого процесса партикулярия места на поверхности земли принимается за озеро с „водой“» (Pattori 1968: 164).

быть, слово «сат» («существующее/присутствующее»), используемое для исключения («отсутствующего»), неуместно⁵³².

Bd-a [Мимансак:]

Теперь [допустим, что слово «сат» означает то, что «сидит» (пребывает) в органе чувств⁵³³, при считающемся подходящим, действенным (прашаста)⁵³⁴.
ПС I.6.6ab

Тот объект, который пребывает в [определенном] органе чувств, поскольку он не функционирует в случае других [органов чувств], является тем, с которым и происходит соединение [органа чувств]: или: тот объект, по отношению к которому орган чувств обладает пригодностью, назван «правильным (самьяк)», ввиду совместимости ([с данным органом чувств], это мы имеем в виду в выражении «соединение с тем»]⁵³⁵.

[Дигнага:]

[В ответ на это мы скажем, что] в (органе чувств) пребывает также и то, что отличается [от внешних объектов органов чувств], а пригодностью обладает и маза для глаз и т.п.⁵³⁶. ПС I.6.36cd

Слово «то» (tat) упомянуто для связи с предыдущим [аргументом мимансаков, состоящим в том, что сат — это тот (объект), который пребывает, «сидит», в органе чувств. Однако это неверно], поскольку в органе чувств «сидят» так же и внутренние (состояния) страсти (аффекты), и т.п.⁵³⁷. [Если

⁵³² *sammātrasya puruṣeṇa sannikṣṣatvaṃ (sāmānyena) siddham, yasmād asati tasyāvṛtīḥ. ye 'pi hi mṛgaṭṣṇādipratyaḥśābhāsāḥ asantaḥ, na taiḥ saha kasyacit samprayogaḥ. deśaviśeṣe tu sūryopatāpād utpannā viśeṣā avyapadeśyāś cakṣurbuddhisamikarṣād vināpi tadarthena (sāmānīyāt) krameṇa bhrāntasya manovijñānasya kāra-ṇam. tato na tanniśedhāya sadgrahṇam yuktaṃ.*

⁵³³ По мнению профессора Шри Параяны Мишры, мимансак предпринимает попытку трактовать термин sat (который до сих пор понимался как причастие, образованное от глагола as — «существовать») как причастие, образованное от глагола sad — «достигать», «обретать», а также «небывать в», «сидеться».

⁵³⁴ **atha+ indriye śīdati yo yasya vā syāt praśastatā |**

Среди многочисленных значений слова sat есть и «наилучшее», «совершенство», например «совершенный муж» (satpuruṣa). Хаттори ссылается на известный стих «Бхагавадгиты», XVII, 26:

sad-bhāve sādhu-bhāve ca sad ity etat prayujyate
praśaste karmaṇi tathā sacchabdaḥ pārtha yujyate

Через сат обозначают истинное, благое,

Также достохвальные дела обозначаются словом «сат», сын Притхи (пер. Б.Л. Смирнова).

Хаттори опирается на другую версию текста, и отсюда его перевод: Если оно, [т.е., слово “sat”], признано означающим тот [объект], с которым связан (śīṣṭa) орган чувств, или в отношении которого орган чувств обладает особой пригодностью (praśastatā).

⁵³⁵ **yo yasminn indriye śīdati, anyatrāvṛtīḥ, tena tatsamprayogaḥ. yo vā yasya+indriyasya praśasto yogyatvena samyag uktāḥ, tena tatsamprayoga ity uktaṃ.**

Перевод соответствует толкованию профессора Шри Параяны Мишры. Хаттори считает, что выражение «сат-сампрайога» в данном случае означает «контакт с объектом» в смысле (1) объекта, достигающего орган чувств, и (2) объекта, наилучшим образом пригодного для соответствующего органа чувств] (см.: Pattori 1968: 65).

⁵³⁶ **tat śīdati anyad apy atrāñjanādeś ca praśastatā.**

⁵³⁷ Сат не сводится только к объектам индрий. Поскольку в реалистических школах манас тоже является индрией — внутренней индрией, то «объект индрий» должен включать и внутренние психические состояния. Это первый довод против аргумента мимансака.

слово «сат» указывает на] объект, по отношению к которому орган чувств имеет пригодность, [и с которым находится в контакте], то и мазь для глаз, мазь для ног и т.п.⁵³⁸ также будут обладать пригодностью. Из этого последует, что способность к восприятию может возникать из контакта [органов чувств] с этим (такими веществами)⁵³⁹.

Vd-b. [Мимансак:]

Это (такое умозаключение) совершенно невозможно. Папример, из высказывания «(это) корова, поскольку она идет» не последует вывод: «все, что ходит, — это корова»⁵⁴⁰. Таким образом⁵⁴¹, лишь внешний объект (артха) будет сат — присутствующим/существующим, поскольку он, а не что-то другое, [пребывает в соответствующем органе чувств]. То же самое касается и пригодности⁵⁴².

[Дигнага:] Это уицербное доказательство⁵⁴³.

Даже если это (прпмер мпмапсака с коровой) [допустим] в термппах коп-вепцпопального зпачеппя слов, это не [зпачпт, что] опо (слово «сат») [прп-мепяется] к впешнему объекту (впшая) органов чувств [пмеппо копвепцпо-пально]⁵⁴⁴. ПС I.6.37ab

Слово «корова» (go) согласно языковой конвенции употребляется в отношении коровы вследствие того, что она «ходящая» (gataṇa). Однако неверно, что слово «сат» применяется по отношению к объекту органов чувств на том основании, что (1) он «сидящий» (в органе чувств) или что (2) [орган чувств обладает по отношению к объекту] пригодностью, соответственно конвенции. Поэтому, даже в свете концептуализации, [предложенной самими мимансаками], слово «сат» используется неправильно⁵⁴⁵.

С. И [если допустить] контакт (органов чувств) со всемп объектамп, то непосредственное воспрпятие в отпощеппи цвета п звука, которое состоит в распознаваппп (впджпяпа) [объектов], отделеппых большпм расстояппем, ппп превосходящпх [орган чувств] по велпчппе, будет протпворечпть со-

⁵³⁸ Профессор Шри Параяна Мишра полагал, что мазь для ног добавлена по ошибке.

⁵³⁹ *tad iti vacanam upatyāsārtham. antarā api rajahprabhṛtaya indriye sīdanti, na kevalam artha eva, indriyasya praśastāś ca+añjanapādalepa+ādāyo 'pi. atas tatsamprayoge 'pi pratyakṣatā syāt.*

⁵⁴⁰ Мимансака оправдывает свой аргумент тем, что он указывает на тин значений слова, который называется yogarūḍha — нринятый по соглашению, конвенциональный, а не на этимологический (нирукта), выведенный из смысла соответствующих глаголов, как слово «go» («корова») выведено из глагола gacchati («она идет»).

⁵⁴¹ Т.е. с точки зрения конвенционального значения слов (yogarūḍha).

⁵⁴² *naivam bhaviṣyati. yathā gamanād gaur iti vacane nānyad api gacchad gauḥ syāt, tathārtha eva sadanāt san syāt, nānyat. tathā praśastasyāpi vaktavyam iti.*

⁵⁴³ *viśama upanyāsaḥ,*

⁵⁴⁴ *yataḥ rūḍhāv evaṁvikalpe 'pi śabda 'kṣaviṣaye na saḥ |*

⁵⁴⁵ *gośabdo gamanād gavi rūḍhaḥ. na ca evaṁ sacchrutiḥ sadanāt praśastatāyā vā indriyārthe rūḍhā. tasmād evaṁvikalpe 'pi na sacchabdo yuktaḥ.*

Т.е. слово «сат» не используется исключительно как конвенциональное, хотя мимансаки на это и претендуют. Профессор Шри Параяна Мишры полагал, что они используют его частично конвенционально, частично этимологически.

пряжеппостп в пространстве/непрерывности [органа чувств п объекта]⁵⁴⁶.
ПС I.6.37cd-38ab

Если бы органы чувств достигали все объекты, то восприятие цвета и звука, отдаленных [от соответствующих органов], а также превосходящих [воспринимающие органы] по размеру, не имело бы места, поскольку в отношении объектов, не имеющих интервала [с воспринимающими органами], таких, как запах и т.п. [препятствие между органом и объектом и превосходство объекта над органом по величине] не наблюдаются. [Однако и звуки и цвета воспринимаются, значит, теория контакта органов чувств и объектов неверна и в отношении звука и цвета]⁵⁴⁷.

Да. [Мимансак:]

Отбросив собравшиеся причины познания, установленное выше⁵⁴⁸, соответствующим авторитетным источникам⁵⁴⁹, ПС I.6.38cd-39a₁

...вриттикара⁵⁵⁰, который придерживается (доктрины) отличия [познания] как результата [от познания как инструмента]⁵⁵¹, утверждает: «Поскольку не наблюдается следствия, отличного от рождения познания, то то, из чего познание рождается, то и есть восприятие». Так (им — Бхавадасой) установлено. А здесь он добавляет, что нет иной причины познания (буддхи), кроме указанного [в МС I.1.4] контакта (сампрайого) атмана и др. факторов, сопровождаемого ментальными впечатлениями. Этим и исчерпывается то, что следует утверждать относительно восприятия⁵⁵².

⁵⁴⁶ sarvārthasamprayoge ca yad dr̥ṣṭaṃ rūpaśabdayoḥ
vicchinnaṣṭhuvijñānaṃ tan nairantaryabādhakam |

Если признавать, что чувственное восприятие возникает в результате контакта органов чувств и объектов, то как объяснить наблюдаемый факт восприятия цветов и звуков, а также восприятие вещей, находящихся за прозрачными препятствиями, и вещей, которые превышают размер своего воспринимающего органа, — все эти случаи исключают соприкосновение поверхностей органов и их объектов.

⁵⁴⁷ yadi hi sarvārtheṣv indriyaprāptiḥ, yad rūpaśabdayoḥ vicchinnaḥ grahaṇam indriyaparīṇāmādhikagrahaṇam ca tan na syāt, indriyanirantaragandhādiṣu tayoḥ adarśanāt.

⁵⁴⁸ Речь идет о характеристике восприятия — рождение познания (буддхи-джанма) и тех причинах, которые вызывают появление познания.

⁵⁴⁹ buddhikāraṇasāmāgrīm uktāṃ muktṃ pramāṇataḥ || 38 ||

yataḥ sā

⁵⁵⁰ Здесь Бхавадаса.

⁵⁵¹ Эту позицию он разделяет с найяиками и вайшешиками. Она состоит в том, что восприятие специфицирующего свойства (вишешана) является инструментом познания, а его результатом — познание предмета, специфицированного этим свойством. См. полемику Дигнаги с ньяей (ПСВ I.3.18d-19a).

⁵⁵² vṛttikāro hy arthāntaraphalavādy āha — buddhijanmano 'nyan na dr̥ṣyaṃ kāryam iti yato buddhijanma, tat pratyakṣam ity uktam. atra ca yathoktātmādisamprayogāt saṃskāra-ādivato buddhikāraṇam anyan nāsti, yat pratyakṣam eva nirdeśyam.

То есть этим исчерпывается определение восприятия, согласно Бхавадасе. Первое — это то, что восприятие порождает познание объекта, второе — то, что восприятие состоит в совокупности контактов разных факторов познавательного процесса.

[Дигнага:]

Из этого вытекает, что [если] оно (восприятие) есть только [это]⁵⁵³,
ПС I.6.39a₂

или, скорее, если восприятием назван только набор (самагри) причин⁵⁵⁴,

зачем [тогда в сутре слова] «рождение познания»⁵⁵⁵? ПС I.6.39b

В этом случае будет достаточно сказанного: «Восприятие — это контакт органов чувств человека с существующим». Если признать альтернативу, что это (вся совокупность упомянутых контактов) и есть то, из чего возникает [познание], зачем тут [слова МС I.1.4] «рождение познания»⁵⁵⁶?

[Мимансак:] Что еще⁵⁵⁷?

[Дигнага:]

Db. Если [считать, что] контакт объектов, органов чувств, манаса (п) атмана, по причине падежности ментальным отпечатком⁵⁵⁸ ... ПС I.6.39cd

...включен в собрание факторов возникновения познания, то почему словом «пратьякша», [подразумевающим этимологически только контакт органов чувств с объектом⁵⁵⁹], названо все это [множество контактов]⁵⁶⁰? ПС I.6.40ab

Ведь все контакты, составляющие собрание, не функционируют в отношении каждого органа чувств⁵⁶¹.

[Мимансак (Бхавадаса):]

Тот контакт органов чувств и объектов, который считается восприятием [и в вашей системе], не может ограничиться пребыванием исключительно в органе чувств⁵⁶², ввиду укорененности в обоих [и в органе чувств и в объекте]⁵⁶³.

⁵⁵³ yataḥ sā+

⁵⁵⁴ *atha vā kāraṇasāmagry eva pratyakṣam uktā,*

Как отмечает Тэйбер, комментатор Парикхасаратхмишра утверждает, что Бхавадаса под термином сампрайого в МС I.1.4 имел в виду все типы соединений или все соединения (sakalasambandha) — индрий и объектов, манаса и индрий, атмана и индрий и т.д. Это значит, что все соединения являются нраманам (средствами) достоверного познания (см.: Taber 2008: 193, прим. 80 к с. 75–76). Чувственное познание возникает не из каждого индивидуального фактора как причины: контакта органа и объекта, контакта органа и манаса и т.н., а только из комплекса всех факторов (сакала), который и выступает единой причиной. Шри Параяна Мишра отметил, что эту точку зрения развивает Джаянта Бхатта в «Пьяяманджари».

⁵⁵⁵ *buddhijanmeti kiṃ punaḥ |*

⁵⁵⁶ *evaṃ — satsamprayogaḥ puruṣasyendriyāṇāṃ pratyakṣam ity alam uktam syāt. tad yata utpattam iti vikalpya kiṃ buddhijanmanā.*

⁵⁵⁷ *kiṃ ca*

⁵⁵⁸ *arthendriyamanahpuṃsasamyogaḥ saṃskāravān yadā*

⁵⁵⁹ Паноминаю, что этимологически слово «пратьякша» образовано от нредлога «нрати» (в отношении к) и существительного «акша» — глаз или любой другой орган чувств.

buddhyutpādakasāmagry uktā pratyakṣeṇa tat katham

⁵⁶¹ *sarve hi tāni samudītāni nākṣaṃ prati vartante*

⁵⁶² В своем определении пратьякши Дигнага называет индрию (орган чувств, чувственную способность) — специфической причиной, определяющей природу восприятия. Вспомним, что он возражал против определения пратьякши по объекту, принадлежащего Васубандху в ВадВи. См.: ВадВи ПС I.2.14cd, ИФР, рубрика С.

⁵⁶³ *yo 'pi hi kalpayet — indriyārtha saṃnikarṣaḥ pratyakṣam iti, tasyāpi dvīṣṭhatvād nendriya eva vartanīyam ity*

Дигнага: Это неприемлемо⁵⁶⁴.

Дс [Мимансак (Бхавадаса):]

Восприятие — это удостоверяющее познание (нишчая) [в форме] «именно это корова», «именно это лошадь», в отношении того [объекта, воспринятого органами чувств]»⁵⁶⁵.

[Дигнага:]

Это тоже несостоятельно⁵⁶⁶.

Благодаря соединению с коровностью объект, [например корова и т.п.], познается с помощью [универсала] «коровности» и т.п.⁵⁶⁷. ПС I.6.40cd

Однако у чувственного познания в отношении объектов нет способности к [их] соединению⁵⁶⁸. ПС I.6.41ab

Если следовать твоей точке зрения, то у чувственного познания имеется способность (шакти) непосредственно постичь чистую коровность и непосредственно постичь ее субстрат, но не связать их вместе⁵⁶⁹. А без связи (между ними) определенное, удостоверенное познание (нишчая) коровы и т.п. невозможно. Из этого следует, что во всех эпизодах [познания] действует ментальное (манаса) конструирование, которое метафорически приписывает тождество/единство (абхеда) спецификации (вишешана) и специфицируемому (вишешья) [например, коровности и корове], или обозначению [слово «корова»] и обозначаемому [корова], а не чувственное восприятие⁵⁷⁰.

[Мимансак (Бхавадаса):]

По какой причине⁵⁷¹?

⁵⁶⁴ akalpaneyam.

По мнению Хаттори, Дигнага может сослаться и на свое положение о том, что контакт органа чувств и объекта может быть назван восприятием, поскольку только орган чувств является специфической причиной (асадахарана карана) восприятия (см.: Pattori 1968: 67).

⁵⁶⁵ gaug evāyam aśva evāyam iti yato yannīścayo jāyate, tat pratyakṣam iti yad uktam, tad apy ayuktam.

В этом случае нрамана-восприятие выступает непосредственным познанием спецификации (вишешана), способствующим рождению познания специфицируемого объекта, которое является его результатом. В этой формулировке можно увидеть предвосхищение конценции двух последовательных этапов восприятия — непосредственного ощущения, объектом которого является какое-то свойство, и пропозиционального суждения относительно носителя, субстрата данного свойства.

⁵⁶⁶ tad apy ayuktam.

⁵⁶⁷ gotvādiyogāc cārtho gotvāditvena pramīyate

Профессор Шри Параяна Мишра предлагает заменить gotvāditvena «с помощью коровности» — gavāditvena mīyate (чтобы соблюсти рифму), корова и т.н. Перевод будет следующий: «И познание объектов удостоверяется как [познание] коровы и т.н. вследствие связи с [универсалией] коровности и т.н.».

⁵⁶⁸ na cendriyadhiyaḥ sāmānyam asty artheṣu yojane.

⁵⁶⁹ Этот аргумент Дигнага разворачивает в своей критике вайшешики, ИФР, рубрика D.

⁵⁷⁰ tvanmatyā indriyadhiyo gotvamātradarśanasya tadāśrayadarśanasya ca śaktir asti, na tu tayor anusandhāne. na ca vināpi sambandhena gavādinīścayo yujyate. tasmān mānaso viśeṣaṇaviśeṣayor abhidhānābhidheyayoś ca sarvo 'bhedopacāravikalpaḥ, nendriyadhīḥ.

Уначара (upacāra) — это метафорическое, фигуративное выражение, иносказание. Т.е. речь идет о том, что идентификация факторов познавательного процесса как спецификации, специфицируемого и т.н. носит метафорический характер.

⁵⁷¹ kiṃ kāraṇam.

[Дигнага:]

«Предметной сферой (гочара) [действия] чувственных способностей (пп-дрпй) является прпрода (рупа), познаваемая сама собой и невыразимая в словах»⁵⁷². ПС I.6.41bc

Даже [если он представлен конструирующим познанием как носитель] множества свойств (дхарм), чувственный объект (индрия-артха) дается органом чувств как нечто специфическое (асадахарана), соответствующее (его) природе, как причина возникновения познания, имеющего его собственный образ/видимость (сва-абхаса); обладая познанием как своей собственной частью, он постигаем только сам собой. Его невозможно описать словами как природу того (какого-то определенного объекта), поскольку выраженное в словах имеет в качестве объектной сферы нечто общее⁵⁷³, [тогда как предмет восприятия — партикулярия-свалакиана]⁵⁷⁴.

Dd. Однако если признать, что объект (артха), даже в своем общем аспекте (акара), станет предметом (вишая) чувственного познания, в этом случае предметом [чувственного познания] будет все (что угодно)⁵⁷⁵.

[Если бы чувственное познание было] установлено как распознавание (впджняпа) объекта во всех аспектах, оно не было бы непосредственным познанием⁵⁷⁶. ПС I.6.41cd

Слово «пратьякиа» применяется к трем: инструменту (прамана), познанию (джняна) и объекту (вишая). Из них (трех) значение инструмента достоверного познания (прамана) является прямым (мукхья) [значением слова «пратьякиа»], остальные (два) — переносными, метафорическими (упачарита). Из них в отношении объекта слово «пратьякиа» [в качестве прилагательного «чувственный», «непосредственный»] используется в переносном смысле в силу того, что он (объект) подлежит непосредственному восприятию. В отношении познания, зависящего в своем функционировании (вритти) от органа чувств, слово «пратьякиа» [в качестве прилагательного «чувственное», «непосредственное»] тоже используется метафорически в силу его, (познания), подобия инструменту познания. Если же речь идет о познании (дхи), предметом (аламбана) которого является объективной аспект (универсалия) цвета и т.п., то поскольку оно (такое познание) не зависит от содействия органов чувств, то [в этом случае] функционирует метафорическое приписывание [универсалии] тождества (абхеда-упачара) [с чувственным объектом], которое не зависит от органа чувств⁵⁷⁷.

⁵⁷² svasaṃvedyaṃ hy anirdeśyaṃ rūpaṃ indriyagocaraḥ.

Это также ссылка на его собственный текст в первой части ПСВ I.1.5cd: svasaṃvedyaṃ tv anirdeśyaṃ rūpaṃ indriyagocara.

⁵⁷³ Познание предмета в каком-то качестве не будет познанием партикулярии.

⁵⁷⁴ anekadharmo 'pīndriyārtho yo 'sādhāraṇena + ātmanendriye 'vabhāsamānas svābhāsa-jñānotpattihetuḥ. sa pratyātmavedya eva jñānasvāṃśavat. sa tadātmanāśakyanirdeśaḥ, nirdeśasya sāmānyaviśayatvāt.

⁵⁷⁵ atha punaḥ sāmānyākāreṇāpi so 'rtha indriyaviśaye sati sarvathā viśayaḥ syāt,

⁵⁷⁶ sarvathā nārthavijñāne sthitā pratyakṣadhīr bhavet.

⁵⁷⁷ pratyakṣaśabdo hi triṣu vartate pramāṇajñānaviśayeṣu. tatra pramāṇe mukhyo 'nyayor upacāritaḥ. tatra viśaye pratyakṣameyatvāt pratyakṣopacāraḥ. jñāne 'kṣaṃ prati vṛtteḥ pramāṇatulyatvāt pratyakṣopacāraḥ. yadi ca dhī rūpādīsāmānyākārālambanā, sendriyanirapekṣā'bhedopacārapravṛttā nākṣaparatantrā syāt.

[Если признать чувственным познанием] распознавание объекта во всех аспектах, то, ввиду того, что этот способ предполагает познание в цвете и в объектах других (чувственных способностей) [универсалий] качественности (гунатва) и существования (самта), разнообразие органов чувств окажется излишним⁵⁷⁸. Это было уже установлено ранее⁵⁷⁹. Поэтому сферой функционирования органов чувств является только собственная специфическая форма объектов (асадахарана=свалакиана)⁵⁸⁰.

Таким образом, в любом случае [определение Бхавадасы:] то, из чего рождается познание, является восприятием, несостоятельно⁵⁸¹.

[Мимансак (Бхавадаса):]

Де. А если мы будем считать [спецификацией восприятия] «рождение знания (буддхи-джагма)»⁵⁸². ПС I.6.42a

[Дигнага:]

Тому, кто, упреждая появление последующих (аргументов), [говорит:] «Согласно нашему учению должно пониматься, что „восприятие есть лишь рождение знания“, в адрес сторонников [этой] доктрины отличия результата познания [от инструмента]»⁵⁸³ должно дать следующий ответ⁵⁸⁴:

пной результат, [чем рождение самого познания] не обретаётся⁵⁸⁵. ПС I.6.42b

[Мимансак:]

Каким образом [это у вас] получается?⁵⁸⁶

[Дигнага:]

Из того, что факт быть рожденным имеет место лишь у познания, [следует, что познание не есть результат и] того результата не будет⁵⁸⁷. ПС I.6.42cd

Сам акт постижения (адхигамы) [объекта] установлен как результат⁵⁸⁸.

Если мимансаки считают само это (постижение) праманой (инструментом), то поскольку [в инструменте] нет ничего отличного от познания, [у познания] не будет [иного] результата⁵⁸⁹.

⁵⁷⁸ Излишним по той причине, что универсальные свойства постигаются, согласно Дигнаге, лишь дискурсивным познанием, а не чувственным восприятием.

⁵⁷⁹ В дискуссии с вайшешикой, см. гл. 4, рубрика *Eb*.

⁵⁸⁰ *sarvathā sa+arthavijñānam icchato rūpa-ādānām guṇatvasattājñānād indriyāntaraviśaye sañcāra ity akṣāṇekatvavaiyarthyam iti prāg uktam. tasmād asādhāraṇam eva viśayasvarūpam indriyagocarah.*

⁵⁸¹ *tathā tāvad yato buddhijanma, tat pratyakṣam ayuktam.*

⁵⁸² *buddhijanma yadīṣyeta*

Отсылка к определению Бхавадасы.

⁵⁸³ Здесь мимансаки, но вообще это относится и к другим представителям брахманистских школ с которыми полемизировал Дигнага, — найяикам, вайшешикам и санкхьям.

⁵⁸⁴ *yasya buddhijanma eva pratyakṣam śrūyeta ity āśāṅkā, tam pratyudgamyottaram vaktavyam*

⁵⁸⁵ *phalam anyan na labhyate.*

⁵⁸⁶ *katham kṛtveti cet.*

⁵⁸⁷ *buddhāv eva hi jātāyām tato 'nyan na phalam bhavet.*

⁵⁸⁸ Если считать праманой само познание, то результат не будет чем-то другим, отличным от инструмента. Т.е. достижение познания ничем не отличается от познания.

⁵⁸⁹ *adhigamo hi phalam avasitam. sa cet pramāṇam, buddher ananyatvāt phala+abhāvaḥ.*

Df. Если же рождение [познания] отличается от познания и инструментом достоверного познания будет присущность [познания] собственной причине [атману], что последует из этого⁵⁹⁰? ПС I.6.43a-c

[Мимансак⁵⁹¹.:]

Согласно вайшешикам, это (1) присущность результата собственной причине (здесь атману)⁵⁹² или присущность (универсалии) существования (сатта) и т.п.⁵⁹³.

[Дигнага:]

Здесь [в случае обеих альтернатив] в той степени, в которой [вайшешики] признают рождением познания присущность [атману], присущность⁵⁹⁴, [будучи тождественной возникновению, окажется] воспринимаемой⁵⁹⁵. Между тем эта (присущность), являясь вечной, никогда не возникает. Поэтому в случае каждой из двух альтернатив она (присущность) не признается инструментом достоверного познания⁵⁹⁶.

[Если возмещение] не отличается [от познания], то бессмысленно [упоминать его]⁵⁹⁷. ПС I.6.43d

Если рождение (познания) не отличается от познания, в этом случае только познание и есть восприятие, поэтому упоминание рождения (познания) бессмысленно⁵⁹⁸.

⁵⁹⁰ buddheś ca yadi janma+anyat samavāyaḥ svakāraṇe |
sa pramāṇaṁ sa tu kuto

⁵⁹¹ Мимансак обращается к вайшешике, поскольку в МС нет определения слова «рождение, возникновение» (джанма), а вайшешика рассматривается как близкая по установкам школа (свамата), к доктринам которой, согласно правилам научного дискурса (тантра-юкти), допустимо прибегать в таких случаях.

⁵⁹² Svakāraṇe samavāyaḥ. Это сокращенная формулировка, которая поясняется во вритти. Трудно сказать, из какого сочинения вайшешики она взята. В ВС и Бхашье Чандранинды эти выражения не встречаются. Развернутую формулировку этой ссылки дает Джинендрабуддхи: buddher ātmani svakāraṇe samavāyaḥ и поясняет, что рождение познания, согласно вайшешике, является его присущностью его причине — атману, или же присущностью универсалий существования (сатта), качественности и познания познанию как следствию (см.: Frauwallner 1968: 101f, 10493; Pattoni 1968: прим. 6.47, 50; Taber 2006: 188, прим. 56). Однако Штайнкелльнер, следуя трактовке янонского ученого Ятусаки Муро, предпочитает рассматривать слова samavāyaḥ pratyakṣam не как ссылку на мнение мимансака Бхашьякары, но как содержание сведения к абсурду аргументов мимансака со стороны Дигнаги (Steinkellner 2017: 118).

⁵⁹³ janma vaiśeṣikānām phalasya svakāraṇe samavāyaḥ sattā ādī samavāyo vā.
sattā+ādisamavāyo. Сокращенная формулировка поясняется во вритти. Развернутая формулировка аргумента Динаги: sattā-guṇatva-buddhitvānām buddhau samavāyaḥ у Джинендрабуддхи. См. предыдущую сноску.

⁵⁹⁴ Присущность станет восприятием (как инструментом познания). См.: Pattoni 1968: 69.

⁵⁹⁵ Трактовка профессора Шри Параяны Мишры. Вайшешики, в отличие от представителей других школ (найяиков и мимансаков), считали присущность невосприимчивой, поэтому данный вывод будет противоречить доктрине вайшешики. Каким образом к нему приходят? Если отождествить присущность с появлением познания, а появление познания — с событием сознания, которое мы воспринимаем непосредственно, то получается, что мы воспринимаем непосредственно и присущность, что сами вайшешики отрицают.

⁵⁹⁶ Tatra yadi tāvat samavāyo buddhijanmeṣyate, samavāyaḥ pratyakṣam prāpnoti. Tasya ca nityatvād na kutaścid utpadyate. tasmād ubhayathāpi sa pramāṇaṁ na yujyate.

⁵⁹⁷ 'tha+ananyatvam apārthakam.]

⁵⁹⁸ yadi buddher janma+ananyat, evaṁ buddhir eva pratyakṣam iti janmagrahaṇam apārthakam

Е. Если в момент рожденья познания душа (пумса)⁵⁹⁹ [претерпевает] изменение, [из этого следует ее] изменчивость⁶⁰⁰. ПС I.6.44ab

Если признать, что в момент рождения познания происходит изменение предшествующего состояния души [в том смысле, что душа] становится познающим субъектом, в этом случае душа будет изменчивой, что неприемлемо [с точки зрения вайшешиков, наैयाков и мимансаков, которые утверждают вечность души]⁶⁰¹.

Стало быть, [если в момент рожденья познания] атман не претерпевает изменения, то он не является субъектом познания⁶⁰². ПС I.6.44cd

Душа, не претерпевающая изменения в момент рождения познания и остающаяся не специфицированной состоянием субъекта познания, не может быть субъектом познания⁶⁰³.

Таким образом, здесь установлено, что восприятие, спекулятивно истолкованное другими (школами), не может считаться инструментом достоверного познания и сказанное [о нем] ошибочно⁶⁰⁴.

⁵⁹⁹ Пумса, синоним *пуруши* и *атмана* в метафизическом значении души, самости. Здесь Дигнага возвращается к трактовке слов определения «Рождение познания (буддхи-джанма), когда имеется контакт органов чувств человека (*rupaśasya*) с *sat* (существующим), это восприятие (нратьякша)». Слово *rupaśasya* в род. надеже можно понимать как сказанное об органах чувств, которые принадлежат человеку, и в этом случае речь идет об объектах индрий: или можно понимать его отдельно от индрий как душу — субъект восприятия, и смысл определения будет связан с утверждением концепции неизменного атмана, которую буддисты отрицают. Здесь Дигнага выбирает вторую онцию.

⁶⁰⁰ **buddhijanmani pumsaś ca vikṛtiḥ yady anityatā**

Для буддистов изменение означает, что вещь теряет свою идентичность, перестает быть собой и становится чем-то другим, поэтому душа, или атман, претерпевающий изменение в сравнении с состоянием до акта познания, не может быть тем же самым атманом, который играет роль субъекта познания.

⁶⁰¹ **yadi ca buddhijanmani pumān pūrvāvasthāṃ vikṛtya pramāṭṛtvenāsyate, evaṃ saty anityaḥ pumsaḥ syāt. tac cāniṣṭam.**

⁶⁰² **athāvikṛtiḥ ātmāyaṃ pramātetī na yujyate.**

Изабель Ратье отмечает, что эта карика воспроизводится комментаторами Кумарилы Бхатты, а также что Камалашила ссылается на этот аргумент Дигнаги в своей критике мимансака, давая понять, что концепция атмана последнего является ответом на этот критический аргумент буддиста. Сам аргумент, состоящий в том, что атман, если он неизменен, не может порождать познания, исследовательница возводит к примеру, упомянутому в утраченном сочинении Васубандху «Парамаркта-санта-тика»: «Как дождь и жара влияют на небесное пространство? Именно на кожу оказывается их воздействие. Если [Я] подобно коже, оно непостоянно; если оно подобно небесному пространству, то не может производить действия» (цит. по: Ratie 2014: 29, прим. 99). На этот пример ссылается и Кумарила Бхатта в своем ответе на критику Дигнаги (см. ИФР к этой карике).

⁶⁰³ **avikṛtau buddhijanmani puṇiso 'pramātravasthāyā aviśiṣṭaḥ pramāṭṛtvena na yujyate.**

⁶⁰⁴ **evaṃ parābhīmaṭaṃ pratyakṣaṃ atra pramāṇaṃ nopapadyate doṣavac ca vākyam.**

Часть II

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ
РЕКОНСТРУКЦИИ

«Великая иллюзия мира» и критика существования внешнего объекта («Вимшика-вритти» Васубандху)

Введение

Воспринимаем ли мы мир вокруг нас именно таким, каков он есть на самом деле? Действительно ли существуют цвета, формы, вкусы, запахи и т.д.? Современному человеку, интересующемуся достижениями науки, иречно известно, что с позиций физики, химии, биологии, не говоря уже об исследованиях нейробиологических механизмов восприятия, мир совсем не таков, каким мы его видим и переживаем¹. Его ирепарирует для нас наш мозг, сеть нейронных связей, образующих нашу когнитивную систему. Моделирование восприятия окружающей среды на основе когнитивных систем других живых существ, например пчелы или кошки, показывает совершенно другую картину мира. Некоторые современные философски мыслящие ученые иризнают, что, в сущности, мы живем в «великой иллюзии мира», или в «великой иллюзии сознания», по выражению М.В. Фаликман.

Однако, даже если мы и иризнаем это, ничто не может поколебать нашей субъективной уверенности в подлинности нашей картины мира. Почему? Потому что наше восприятие, каким бы «условным» оно в конечном счете ни являлось, помогает нам успешно ориентироваться в окружающей среде и эффективно в ней действовать.

По словам современного нейрочеловеческого Дональда Хоффмана, «в своей повседневной жизни мы склонны считать, что наши восприятия — образы, звуки, текстуры, вкусы — точно отражают реальный мир. Конечно, когда мы останавливаемся и задумываемся об этом — или когда мы понимаем, что одурачены иллюзией восприятия, — нас оссияет, что то, что мы воспринимаем, никогда не является миром как таковым, а скорее является лучшим иредположением нашего мозга о том, на что похож этот мир, своего рода внутренним моделированием внешней реальности. Тем не менее мы делаем ставку на то, что наша симуляция достаточно неплохая. Если бы это было не так, разве эволюция не отсеяла бы нас? Истин-

¹ Панример, исследования, показывающие, как можно манипулировать нашим вниманием, чтобы мы не замечали то, что у нас перед глазами. — сленота но невниманию, сленота к изменениям и т.н.

ная реальность, может быть, никогда не станет доступной нам, но наши чувства наверняка дают нам хотя бы некоторое представление о том, на что она похожа»².

Мы познакомимся с учением буддийского философа IV–V вв. Васубандху, который создал свою оригинальную теорию «великой иллюзии мпра», пытаясь доказать, что «то, что мы воспринимаем, никогда не является мпром как таковым», а только «похоже» на него. Он понимал иллюзию не как оптический обман или перцептивную ошибку при восприятии реального объекта³, как, например, когда мы видим карандаш в воде преломленным и т.д., а гораздо более радикально, как механизм, с помощью которого наше сознание создает симуляцию, модель реальности, не имеющую под собой никакого объективного, внешнего субстрата и всецело порождаемую нашим сознанием, его «машинерией». В этом отношении данная модель даже более оторвана от реальности, чем просто иллюзия, которая может опираться на какой-то реальный субстрат (как, например, иллюзия змеи в веревке опирается на веревку), это галлюцинация или сон нашего сознания, не имеющие никакого прототипа во внешней реальности⁴.

Васубандху бросает вызов своим оппонентам-реалистам: попробуйте логически доказать, что внешние объекты не иллюзии, не галлюцинации, не видимости, подобные тем, что мы переживаем во сне! В этом небольшом трактате буддийский мыслитель логически опровергает современные ему философские учения, признающие реальное существование внешних объектов (бахья-артха) в качестве фундамента восприятия, и показывает несостоятельность критики реалистически и натуралистически мыслящих философов в адрес его учения о том, что в нашем перцептивном опыте мы имеем дело лишь с проекциями сознания.

Васубандху и его место в истории йогачары

С именем Васубандху в буддийской традиции связаны два важнейшие направления: абхидхарма (прежде всего школа саутрантика) и махаянская школа йогачара, или, как ее иногда называют, виджнянавада. Он является автором знаменитой «Абхидхармакоши» («Энциклопедии Абхидхармы») и комментария к ней — «Бхашьи» (АК и АКБ), а также множества других сочинений⁵.

Биография Васубандху изложена китайскими и тибетскими авторами Парамартхой (499–569), Будоном (1290–1364) и Таранатхой (1575–1634). Разногласия

² Интервью Дональда Хоффмана см. (<https://www.theatlantic.com/science/archive/2016/04/the-illusion-of-reality/479559/>).

³ В качестве иллюстраций, или наглядных примеров (дриштант) либо аналогий (унамана) восприятия, не имеющего внешних объектов, индийские философы ссылаются на миражи (маричи), например мираж воды в пустыне, ряд образов, возникающих вследствие дефектов/болезней органов зрения (тимира), например, когда больной желтухой в белой раковине воспринимает желтый цвет, или кто-то, нажав на глазное яблоко, при взгляде на луну, видит раздваивающуюся луну; на перцептивные иллюзии, например иллюзию движения берега у плывущего в лодке, вращающегося колеса и т.д., образы-фантомы, созданные магами (нирмана). В индийской философии иллюзиями как перцептивными ошибками занимается специальное учение, известное как кхьяти-вада. Каждая философская школа подводила под иллюзию свою метафизическую платформу. См. мою статью «Кхьяти-вада» в (Лысенко БФЭ 2011).

⁴ На эту принципиальную разницу между иллюзиями и галлюцинациями обратил мое внимание профессор Прадин Гокхале.

⁵ Полный список его сочинений см. (Tola, Dragonetti 2004: 68–70).

между этими авторами вдохновили австрийского ученого Эриха Фрауваальнера на гипотезу о существовании двух разных Васубандху — «старшего», брата буддистского философа-йогачарина Асанги (в биографиях говорится, что под влиянием Асанги он и перешел в махаяну), автора пространных комментариев к махаянским сутрам, жившего в IV в., и автора АКБ, а также нескольких кратких трактатов йогачары, жившего в V в. Имению «последний» Васубандху, по мнению австрийского ученого, был логиком и учителем Дигнаги⁶.

Часть исследователей поддержали, а часть отвергли гипотезу Фрауваальнера⁷. Однако и сторонники и противники этой гипотезы согласны в том, что АКБ и знаменитые краткие йогачаринские трактаты, главные из которых «Вимшикака-рика-вритти» («Двадцатистишие с комментарием» или «Комментарий к Двадцатистишию» — далсе ВимВ), «Тримшика-карика-вритти» («Комментарий к Тридцатистишию») — далсе ТримВ, и «Три-свабхава-карика» («Стихи о трех пропущенных»), были созданы *одним и тем же человеком*.

Санскритская рукопись ВимВ была обнаружена в Непале в 1924 г. Хемраджем Шариманом, королевским гуру махараджи Непала. Он отправил копию рукописи французскому санскритологу Сильвэну Леви (позднее была найдена вторая рукопись с недостающими в первой двумя вводными кариками). Леви издал этот текст в Париже вместе с трактатом ТримВ под общим заголовком «Видж-пяпти-матра-сиддхи» («Установление только проекции сознания» — мой перевод. — В.Л.)⁸.

ВимВ является одним из важнейших «установочных» текстов ранней йогачары. Считая неведение (авидья) основным препятствием к освобождению (нирвана) от перерождений (сансара), эта школа сделала главную ставку на избавление от незнания с помощью выработки критериев достоверного знания, а также на йогу и медитацию как практический метод обретения «освобождающего» знания. Отсюда два основных направления поисков ее приверженцев:

(1) исследование механизмов, посредством которых индивидуальное эмпирическое сознание порождает неведение (поэтому ее называют виджнянавада)⁹, с тем чтобы «перепрофилировать» эти механизмы на порождение знания (видья);

(2) разработка психотехнических методов, радикально изменяющих работу самих этих механизмов (отсюда название «йогачара», «следующая методам йоги», восходящее к важнейшему трактату «Йогачара-бхуми», или «Уровни практики йоги»).

Интерпретации ВимВ Васубандху

Основная философская идея йогачары-виджнянавады резюмирована в формулах: виджнянти-матрата («только ментальная проекция» или «только проекция сознания») или чигта-матра («только сознание»). Трудно найти другой санскрит-

⁶ Особенно важны две работы Фрауваальнера (Frauwallner 1951; 1961).

⁷ Споры между учеными продолжаются. См. (Buescher 2013; Kapstein 2018).

⁸ Levi 1925a; 1925b.

⁹ Ричард Кинг считает, что «виджнянавада» — «ненравильное» название, поскольку тезис о «только познании» (виджняна-матрата) подразумевает, что высшей реальностью является субъективное индивидуальное сознание, а это вовсе не то, что имеется в виду доктриной данной школы. См. (King 1994: 659).

ский философский текст, который бы вызывал столько дискуссий и разных, порой взаимоисключающих толкований, как ВимВ. Что хочет сказать Васубандху? Что мпр есть только то, что воспринимает наше сознание, — в духе субъективно-го идеализма Беркли? Или что мпр есть сознание, а внешние ему объекты реально не существуют — в духе объективного идеализма? Или же мпр дан нам только через наше познание — в духе эпистемологического идеализма? Или же он дан нам в опыте через феномены, тогда как сами внешние объекты недоступны нашему сознанию — в духе феноменологии? А может, Васубандху просто считает, что внешний мпр — это что-то в принципе недоступное пониманию?

Таковы в основном вопросы, которые задают этому тексту буддологи с позиции западной философии, и их ответы примерно распределяются между названными пятью возможностями, предоставляемыми категориальным аппаратом западной философии: субъективный или объективный идеализм, эпистемологический идеализм, феноменология и скептицизм. Каждая из этих позиций получает у исследователей свое философское обоснование. Одни считают формулы «только сознание» или «только проекции сознания» выражением идеалистической онтологии йогачары, сводящей мпр к сознанию¹⁰, другие обращают внимание на то, что буддисты, как правило, больше заняты изучением опыта познания, чем построением онтологии, поэтому данные формулы следует понимать либо эпистемологически, т.е. как касающиеся только познающего сознания, не покушаясь на онтологию, либо в духе феноменологии — как простую данность объектов нашему сознанию¹¹. Находят своих сторонников и позиция скептицизма¹², а также позиция чистого редукционизма¹³.

¹⁰ La Vallée Poussin 1928; Matilal 1974; Griffiths 1986; Wood 1991; Popkins 1999; Kapstein 2002; Schmithausen 2005; Tola F., Dragonetti 2004; Siderits 2007; Kellner, Taber 2014.

¹¹ Wayman 1979; Kochumuttom 1982; Pall 1986; Payes 1988; Oetke 1992; King 1998; Lusthaus 2002; Голд (Gold 2016) интерпретирует ВимВ в терминах эпистемологического идеализма, а Гарфильд (Garfield 2015) показывает, что йогачара не поддается анализу в терминах дихотомии реализма и идеализма, но в то же время ее феноменологический подход имеет мало общего с феноменологией Гуссерля и Хайдеггера.

¹² Прежде всего Этан Миллс, который принимает за основу феноменологическую трактовку позиции Васубандху. Он пишет: «Я поддерживаю эпистемологическую, феноменалистскую интерпретацию, которая приводит к выводу, что то, что непосредственно дано сознанию, является зависимым от сознания (mind-dependent). Из чего вытекает, что мы должны воздержаться от суждения относительно существования внешнего мира, а это позволяет нам рассмотреть проблематику скептицизма за 1200 лет до появления Декарта». Миллс сравнивает модель сна у Васубандху с моделью сна в первой медитации Декарта (Mills 2017: 148). Вместе с тем он не исключает и «идеалистического толкования» позиции Васубандху: «Если Васубандху — феноменалист такого рода, как я собираюсь показать, тогда его вывод — один маленький шаг от ясно сформулированной проблемы скептицизма. Однако даже если Васубандху — метафизический идеалист, как утверждают многие классические и современные комментаторы, то он выдвигает скептические соображения как методологический вывод на пути к окончательному идеалистическому выводу (очень похожему на позицию Беркли в западной традиции). Мой тезис состоит в том, что Васубандху, независимо от того, считаем ли мы его эпистемологическим феноменалистом или метафизическим идеалистом, предлагает рассмотреть проблему внешнего мира в скептическом ключе, его окончательный вывод ближе скептицизму в его эпистемологической феноменалистической интерпретации» (Mills 2017: 148).

¹³ Прежде всего Джонардан Ганери: «...его цель — показать, что наши психические переживания могут возникать без каких-либо реальных внешних стимулов. Его подход не скептический, а редукционистский: он хочет показать, что ментальные события вызваны и на самом деле могут быть вызваны только другими ментальными событиями» (Ganeri, Adamson 2020: 276).

Современные авторы Джон Тэйбер и Брэгит Келльнер, известные специалисты по индийской эпистемологии, недавно попытались по-новому обосновать идеалистическую позицию Васубандху в ВимВ. Отдавая должное феноменологической и эпистемологической интерпретациям, они присоединяются к пониманию Васубандху как метафизического (онтологического) идеалиста. Критику реализма Васубандху в ВимВ они сравнивают с его критикой существования нудгалы (индивида) в 9-й книге АКБ. В обоих случаях, замечают они, Васубандху использует *argumentum ad ignorantiam* — «аргумент от незнания», суть которого в том, что отсутствие *X* (нудгалы-личности или, в случае ВимВ, внешних объектов) буддийский философ выводит из отсутствия убедительных логических аргументов в пользу существования *X*. То есть из незнания, а точнее отсутствия логически достоверного знания *X*, выводится несуществование *X*.

С моей точки зрения, в этой позиции содержится некоторая изначальная несообразность: аргумент, апеллирующий к незнанию *ad ignorantiam*, так или иначе апеллирует к познавательной способности и поэтому может считаться эпистемологическим. Проблематичность аргументов Васубандху с точки зрения их принадлежности к онтологии или эпистемологии прекрасно формулирует Пол Гриффитс в вопросе: предлагает ли Васубандху «теорию о том, какого рода вещи существуют, или о том, что способны познать обычные человеческие существа?» (Griffiths 1986: 82).

Однако большинство авторов, которые, так сказать, скрестили шпаги в толковании ВимВ, похоже, упускают из виду предназначение этого текста в свете буддийского принципа «искусных средств» (упая каушалья), или, как это сформулировал Джон Дани, «скользящей шкалы анализа». Цель ВимВ — доказать несостоятельность критики основного тезиса Васубандху (сиддханта), который сформулирован в ВимВ 1:

Это нонстне (эвандам) есть лишь ментальная проекция, поскольку имеет место проявление несуществующих объектов, подобно видению нучка волос, мушек и т.н., не существующих в реальности, у человека, пораженного глазной болезнью¹⁴.

Ключ к пониманию текста: что имеется в виду под «это»? Судя по дискуссии, которая следует далее, речь идет о вишай — внешних объектах, которые способны влиять на нас, тем самым, с точки зрения реалиста, доказывая свое существование (каузальная функция объекта познания). Однако для Васубандху влияние на нас объектов вовсе не доказывает их существования *вне* сознания. Они могут оказывать на нас влияние и *изнутри* сознания, как это происходит в случае галлюцинаций. Мушки и нучки волос воспринимаются человеком, больным катарактой, как вполне реальные. Далее в тексте Васубандху обращается к модели сновидений.

Таким образом, цель данного текста — опровержение критики оппонентами-реалистами тезиса-аксиомы (сиддханта) Васубандху о том, что объекты являются частью познавательного процесса, а не предметами, существующими вне его. Это сочинение является полемическим *par excellence*, а не текстом, система-

¹⁴ См. мой перевод. Анализ этого аргумента в силлогистической форме и его критики со стороны логиков см. (Feldman 2005).

тически излагающим доктрину Васубандху. В свете принципа упая каушалъя и «скользящей шкалы анализа» дискурс Васубандху в ВимВ соотносится с уровнем относительной истины (вьявахарика сатья). Абсолютная истина и абсолютная реальность, по утверждению самого Васубандху в этом тексте, доступны только «пробуждению» сознанию будд. Поэтому все оценки западными исследователями позиции Васубандху на основании ВимВ, которые мы обсуждали до сих пор, строго говоря, релевантны лишь уровню конвенциональной истины и не касаются высшего уровня реальности. Обоснование этой «вышей» доктрины можно найти, скорее, в ТримВ.

Этот важный момент ярко подмечен индийским межкультурным философом Рам-Прасадом Чакраварти: «Я назвал Васубандху идеалистом только потому, что он отрицает, что опыт требует какого-либо представления о внешних объектах. В этом смысле я рассмотрел только первую половину его тезиса: не существует объектов, которые представлены в опыте... Но есть на самом деле и вторая половина тезиса: Васубандху говорит о сознании объектов: „его, объекта, нет, и, будучи отсутствующим, оно (сознание. — В.Л.) тоже не существует“. Это больше, чем просто идеализм в отношении внешних объектов. Ясно, что это не только не реализм, но и не идеализм. Отрицаются не только объекты, но в конечном счете и их сознание. Когда оба отрицаются, возникает мощная мистическая концепция той „пустоты, которая является основой чистоты (śūnyatā hi viśuddhi — ālambana) (курсив мой. — В.Л.)“» (С. Ram-Prasad 1995: 225).

Таким образом, мы должны отдавать себе отчет в том, что ВимВ соотносится с дискурсивной *par excellence* относительной истиной, которая выражается с помощью логических доказательств. В арсенале доказательств Васубандху помимо аргумента «от незнания» еще две объяснительных модели — модель галлюцинаций¹⁵ и модель сновидения. Обе модели демонстрируют возможность когерентного знания и когерентного опыта и без допущения существования внешних объектов. Оппонентам, которые пытаются это опровергнуть, Васубандху придется доказать, что наш сенсорный опыт можно объяснить исключительно внутренними механизмами самого сознания.

Строго говоря, буддийский философ не утверждает, что объекты *вообще не существуют*, он стремится доказать, что они не существуют *в том виде, в каком мы их привычно воспринимаем*, а воспринимаем мы их как *внешние сознанию*. Именно эта «вненаходимость» по отношению к сознанию и отрицается в первую очередь. Так что для меня это, скорее, тезис *интернализма* в противовес *экстернализму*, чем тезис идеализма в противовес реализму. Интернализм–экстернализм — это эпистемологическая оппозиция, в то время как идеализм–реализм — онтологическая.

Акцент на *внешнем* существовании объектов (экстернализм, натурализм), как мы видели, делает и Рам-Прасад Чакраварти. Он проводит следующую интересную межкультурную параллель с отношением к модели сна в европейской и индийской философии: «Картезианский скептик заключает, что имеется сомнение относительно того, является ли познание внешних объектов истинным или нет. Берклианский же идеалист, по контрасту, заключает, что истинное познание мо-

¹⁵ К модели галлюцинаций — в данном случае коллективных — я отношу и трактовку Васубандху опыта обитателей аддов.

жет иметь место и без существования внешних объектов. Таким образом, картезианский скептик предполагает, что достоверное познание нуждается в существовании внешнего мира, чтобы было, что познавать. Поскольку сны бросают тень сомнения на возможность этой экстернальности (существования вовне), они бросают тень сомнения и на достоверность познания. Идеалист также признает сомнение, которое сны бросают на экстернальность, но не признает импликации недостоверности познания. Поэтому он сталкивается с другой проблемой: как доказать существование невнешней (неэкстернальной) гарантии достоверного познания» (C. Ram-Prasad 1995: 225).

Обратим внимание на язык Васубандху в критике существования внешнего объекта: он *не говорит*, что объект (в данном случае атом как предельная единица, из совокупности которых состоят внешние материальные объекты) «не существует» (*na-asti*), он говорит, что атом «не может быть доказательно установлен» или «недоказуем» (*na siddhyāti*) (ВимВ 11). Да, это действительно аргумент *ad ignorantiam*, только он эпистемологический, а не онтологический, подобно тому как агностицизм — это эпистемологическое суждение о возможностях познания.

Крупный исследователь буддизма Ламбер Шмитхаузен тоже близок именно «интернализму», когда описывает эпистемологический подход следующим образом: «Эпистемологическая позиция состоит в том, что психика (*mind*) или сознание (*consciousness*) не постигает или не познает — по крайней мере непосредственно — что-либо вне себя, но, скорее, познает только свой собственный образ» (Schmithausen 2015: 9).

Еще более точно, на мой взгляд, оценка позиции Васубандху в ВимВ, которая дана Роем Тзохаром: «Вместо доказательства (скорее всего, невозможного) несуществования внешних объектов он стремится показать, что наше ощущение самоочевидности опыта внешних объектов не имеет основания и не выдерживает философского критического исследования... Поскольку все наше знание мира по определению опосредовано нашими восприятиями, мы никогда не сможем узнать объект как таковой, т.е. независимо от наших восприятий его; в этих условиях у нас нет никакого способа определить, что то, что мы видим, действительно является внешним, и никакой критерий, позволяющий отличить внешнее от внутреннего, физическое от ментальных конструкций, не существует» (Tzohar 2018: 341).

Можно сказать, что Васубандху в ВимВ пытается оспорить нашу наивную уверенность в том, что мир именно таков, каким мы его воспринимаем, и что этот мир имеет объективные основания вне нас. Если мы примем такое толкование и рассмотрим тезис Васубандху как акцент на субъективной реальности, на «только внутренней данности» объектов познанию, то не будет преувеличением параллель между тем, что говорит Васубандху, и концепцией квалиа как субъективного опыта, или опыта от первого лица, в принципе не поддающегося объективации, как это представлено в современной философии сознания. Фактически, такая постановка вопроса отсылает нас к «трудной проблеме сознания — проблеме объяснения субъективного опыта», по словам Дэвида Чалмерса.

Этой трактовкой позиции Васубандху я руководствуюсь в своем исследовании. С моей точки зрения, она связана с некоторыми фундаментальными установками буддизма, восходящими к самому Будде Шакьямуни. Будда подчерки-

вал, что его учение (Дхарма) толкует не о мпре, как он есть вне нас, а об освобождении человека от тягот перерождения (*сансары*): «Все мое учение проникнуто вкусом освобождения». Вопросы же о мпре как таковом основатель буддизма характеризовал как «авьяката», не имеющими категорического решения и по этой причине лишь отвлекающими от дела освобождения. И хотя последователи Будды создали множество квазионтологических теорий (например, теорию дхарм), их построения относятся, строго говоря, не к мпру самому по себе, а к мпру, как он раскрывается в опыте живых существ.

Приоритет оныта живых существ в буддийском дискурсе о мпре также следует из буддийской доктрины кармы, в свете которой карма создается намерением (четана) живых существ, а мпр является «полигоном» кармического воздаяния: «Сказано, что мпр в своем разнообразии возникает из действия (кармы). Это так, поскольку действия накапливаются благодаря кармическим латентным предрасположенностям (анушая), без латентных предрасположенностей [действия] неспособны породить новое существование»¹⁶.

Какой же позитивный тезис защищает Васубаидху? Он пытается показать, что наш опыт всецело объясним в терминах кармических механизмов сознания — *без допущения существования внешних объектов*, которые он определяет как проекции самого сознания, а не прямые сигналы из внешнего мпра, на которые реагирует наше восприятие. В такой формулровке дискурс Васубандху больше напоминает современный конструктивизм и выглядит вполне созвучным той сложной картине нашего восприятия, которая открывается благодаря современным нейрокогнитивным исследованиям человеческой психики.

О термине «виджняпти»

Термин «виджнянти» (*viññapti*) образован от каузативной формы (*jñāpaya*) глагольного корня *jñā* (знать, познавать) и префикса *vi-*. В соответствии со своим буквальным значением «заставить, побудить узнать, открыть», «сделать что-то известным» этот глагол образует существительное, имеющее следующие словарные значения: «информация», «прошение», «отчет» и т.п., однако наиболее близкий к оригиналу перевод — это «сообщение», «уведомление», «нотификация» (С. Леви).

Виджняпти — первоначально термин буддийской школы вайбхашика, в которой он встречается в таких сочетаниях, как «кая-виджнянти» («сообщение/выражение через тело») — телесные движения, жесты, и «вач-виджнянти» («сообщение/выраженное через речь»). Виджнянти отражает способность сознания проявлять себя. Сознание не просто присутствует, даже ничего не делая, оно *дает о себе знать*, выражает себя разными способами, подавая разные сигналы, которые им же регистрируются. То, что виджняпти в вайбхашике передает сенсорные сигналы (в основном зрительные и слуховые), также вытекает из значения важного сарвастивадинского термина «авиджнянти», который отсылает к ненаблюдаемому, потому как телесно не выраженным, моральным последствиям кармических действий¹⁷.

¹⁶ *tāni karmāṇy anuśayavaśād upacayaṃ gacchanti antareṇa cānuśayān bhavābhinirvarttane na samarthāni bhavanti* | АКБ 5.1 Цит. по (Pradhan 1967: 277,3–277,4).

¹⁷ См. мою статью «Авиджнянти» в (Лысенко ФБЭ 2011).

Разделение сигналов на чувственные и вербальные отражается в терминах, соответственно, виджпяпти и праджнянти (тот же самый каузальный глагольный корень, но только с префиксом пра, усиливающим действие глагола). Праджпяпти тесно связано со словесным сообщением и часто переводится как «конвенциональное вербальное обозначение», «коищеиция» и т.п., как «номинальное» (праджнянтисат) в противовес «реальному» (дравьясат).

Однако в ВимВ Васубандху употребляет термин виджнянти в значении, которое связано с учением йогачары. В ВимВ 1 он объявляет слова «читта» (citta), «манас» (manas), «виджняна» (vijñāna) и «виджнянти» (vijñapti) синонимами. Этим объясняется распространенный в буддологии перевод виджпяпти просто как «сознание», в котором значение виджпяпти отождествляется со значением читты. Однако когда индийский философ провозглашает какие-то термины синонимами (прагья), это не следует понимать буквально — как разные слова с одинаковым смыслом. Мы встречаемся с такими утверждениями в текстах самых разных философских школ, но это не отменяет приписывания каждому из терминов той или иной функции, специфицирующей его значение. Переводы виджняпти, которые встречаются в современной буддологической литературе, например «феномен сознания», «манифестация», «идеация», «репрезентация»¹⁸, так или иначе учитывают понимание сознания как самопроявляющегося.

Соглашусь со Шмитхаузенем в том, что термин виджнянти выражает определенную функцию виджняны (Schmithausen 2015: 9, прим. 2). В самом попятти ви-джпяна (vi-jñāna) разделительный префикс ви-vi подчеркивает прежде всего способность сознания дифференцировать, различать, распознавать тот чувственный канал из пяти возможных, по которому поступает информация. Иными словами, виджпяна призвана осуществлять прежде всего сенсорную рекогносцировку. Не случайно основными видами виджняны считаются пять форм чувственного распознавания — зрение, слух, вкус, обоняние и осязание (именно по этой причине Ф.И. Щербатской переводил виджпяну как «ощущение»), а также и шестая — ментальное распознавание (мановиджняна) — это внутренние ощущения (эмоции и т.п.), которые распознаются манасом — «внутренним чувством».

В выражении «виджнянти-матрата» («тольковость виджнянти», или «чистое виджняпти») «виджнянти» маркирует активную природу сознания, проявляющую себя через дифференцированные (отсюда префикс «ви») сигналы. Чтобы сохранить динамический аспект значения термина, я предлагаю переводы со словом «проекция»: «ментальная проекция» или просто «проекция сознания». Виджнянти — это не то, что мы узнаем благодаря виджняне как пассивному инструменту, а то, что виджпяна *сама сообщает нам, посылая дифференцированные сигналы*, специализированную информацию. Это ее, виджпяны, форма самопроявления, данная нам в опыте.

Возникает вопрос: можно ли понимать выражение «виджпяпти-матра» как некую истину в последней инстанции, как онтологический или гносеологический тезис йогачары?

¹⁸ Перевод «репрезентация», как справедливо отмечает Хэйес, «неудачен, поскольку сближает йогачаринский термин с репрезентативной теорией познания саутрантики» (Pall 1986: 14; Payes 1988: 100).

Как мне представляется, в данном тексте, который носит прежде всего полемический характер, виджнянти-матра выдвигается Васубандху как антитезис по отношению к реалистическому тезису о существовании внешних по отношению к познанию объектов. Вы (оппоненты-реалисты-экстерналисты) говорите, что объекты существуют, а мы вам отвечаем, что существуют «только ментальные проекции», или «чистые проекции сознания». Не случайно Васубандху уточняет, что слово «матра» («только», «лишь», «чистые») означает «безобъектное» (анартха) в смысле отсутствия внешнего объекта или внешнего референта (артха).

Как же тогда объяснить такой простой факт нашего повседневного опыта, как восприятие объектов? Согласно логике реалистических школ, познание начинается с объектов, которые посылают сигналы соответствующим сенсорным способностям (сенсорным анализаторам), те принимают эти сигналы в форме образов-отпечатков визуальных, акустических, вкусовых и др., т.е. цвета, форм, звуков, вкусов и т.п., которые называются объектами сенсорного познания (вишая). Эти вишая, в свою очередь, порождаются атомами внешних объектов.

Согласно же учению йогачары, образ объекта появляется в потоке (сантана) нашего сознания (привет Уильяму Джеймсу!), или, в более строгих терминах буддизма, в нашей индивидуальной серни в результате активации «зерен», или «потенций» (биджа), оставленных нашим прежним познавательным опытом, а также в результате действия других латентных кармических факторов: «отпечатков» (васана), латентных предрасположенностей (анушая), установок (санскара), сформированных в прошлых рождениях и претерпевших процесс кармического созревания (випака). Как мы увидим далее из объяснений Васубандху, проективная деятельность сознания есть активизация определенной специализированной кармической «потенции» (биджа).

Карма, действие — это основа всего! Мы то, что мы делаем! Васубандху важно показать, что ментальные события возникают из ментальных же событий, т.е. каузальная связь существует только в линейной перспективе и только между событиями однородного потока сознания, или одной индивидуальной серни. Внешние сознанию факторы не имеют никакой каузальной функции в порождении моментов ментального опыта.

Что же касается термина «сознание» в переводе виджнянти как «проекции сознания», он требует дополнительных пояснений, учитывающих особенности санскритской философской терминологии в сравнении с западной. Если у западных философов сознание ассоциируется исключительно с бодрствованием и осознанностью, то в Индии оно понимается значительно шире, охватывая и сферу неосознаваемого, допорогового опыта. Осознанное и неосознанное образуют разные уровни сознания, из которых бодрствование представляет лишь поверхностный первый уровень. Все остальные уровни сознания: состояние сна со сновидениями (свапна), сна без сновидений (сущунта) и четвертое трансцендентное состояние (турия) — это ступени в направлении тончайшего, неосознаваемого и неопределимого для обычных людей базового уровня сознания, доступного лишь в состоянии высшего йогического сосредоточения¹⁹.

Хотя ментальные потенции и установки, согласно буддистам, составляют часть нашей кармической «программы», процесс созревания (випака) кармиче-

¹⁹ О четверичной классификации уровней сознания в индийской философии см. (Лысенко 2005).

ских потенций протскает *неосознанно*. Это значит, что с позиций йогачары структура и содержание нашей психики во многом заданы функционированием континуума сознания, или нашей индивидуальной серни, в предшествующих рожденьях. Однако в настоящем рожденьи, пока мы являемся обычными людьми, а не йогами, эта информация от нас скрыта. Мы не знаем о том, что виджняпти, переживаемое нами здесь и сейчас, часто приходит к нам, «проецируется» сознанием из сферы потенциального и неосознаваемого: латентных предрасположенностей (анушай), семян-потенций (биджа) или отпечатков (васана)²⁰.

В индийской традиции лишь люди, а не боги или другие существа, способны изменить свою кармическую участь и всей совокупностью своих действий внести вклад в изменение мпра. То есть именно на людях как главных «актерах» лежит ответственность за вселенную. Важнейшая йогачаринская идея, состоящая в том, что мпр, который мы ошибочно считаем внешним, создан нашими намерениями через латентные механизмы кармы и поэтому именно наши осознанные мысли и поступки играют решающую роль в судьбах этого мпра, просто не вписывается в западные категории «идеализма», «материализма», «субъективности», «объективности» и т.п. Поэтому и спор об «онтологическом статусе» концепции читта-матра и виджнянти-матра относится к уровню относительной истины, на котором мы можем получить лишь приблизительное представление о том, что существует на самом деле.

Медленное чтение текста

Вступление к Вим 1

В Вим 1 Васубандху приводит лишь один аргумент в пользу своего тезиса об отсутствии внешних объектов: он ссылается на когнитивный механизм «проекций» — фабрикацию визуальных образов-видимостей несуществующих объектов, апеллируя к модели галлюцинаций. Как мы выяснили, главный «посыл» так называемого идеалистического тезиса Васубандху сводится к тому, что познание имеет дело не с внешними объектами, а только с ментальными событиями, с проекциями сознания. Что дает Васубандху основание так утверждать?

Если мы ищем в ВимВ прямое отрицание существования внешнего мпра, то мы его не найдем. Что же мы найдем? Прежде всего, рассуждения Васубандху о том, что для объяснения фактов нашего опыта, прежде всего перцептивного опыта, допущение о существовании внешних объектов избыточно (принцип экономии мышления), поскольку все эти факты исчерпывающе объясняются внутренней работой сознания. В этом отношении наилучшим термином для формулировки позиции Васубандху, как я показала, будет термин «интернализм». Он не

²⁰ Сам источник неосознаваемого в йогачаре — алая-виджняна — Васубандху в ВимВ не упоминает.

так сильно ассоциативно нагружен, как термин «идеализм», в частности, он отсекает коннотацию, связанную с утверждением о статусе объективной реальности (что это: идеи Платона, Абсолютный Дух Гегеля и т.п.?).

Результатом «проективной деятельности» сознания являются ментальные проекции (*виджняпты*) объектов, которые мы естественно, но совершенно ошибочно принимаем за внешние, тогда как они возникают независимо от последних, представляя собой события самого сознания. Как в случае галлюцинаций, когда человек, пораженный катарактой, воспринимает нучки волос, мушки и т.п., будто они вне его.

В своем Вступлении к Вим 1 Васубандху добавляет ссылку на авторитетный буддийский текст «Дашабхумикасутра» («Сутра о десяти уровнях [бодхисаттвы]»), в котором приводится известная формула: «Это, состоящее из трех сфер, есть только чиста». Слово «трайдхатука» (*traidhātuka*) — определение к «это» (*idam*). Эта фраза для многих исследователей стала главным поводом считать Васубандху «метафизическим идеалистом». Однако не будем спешить соглашаться с подобными выводами.

В буддийскую космографическую классификацию, известную как тридхату или трилока, включаются три сферы буддийского психокосмоса: 1) кама-дхату («мпр желаний») — область чувственного опыта обычных живых существ, или «грубый план» существования: в нее попадают наш земной мпр и нижние небесные сферы; 2) рупа-дхату («мпр форм») — более тонкий план существования, локализованный в верхних этажах небес, — соответствует состоянию живых существ, пребывающих в медитативном сосредоточении, характерном для четырех первых рупа-дхьян (термин «рупа» указывает здесь на ментальные формы и ментальные пространственные ограничения в противоположность безграничной и бесформенной сфере ментального уровня следующей стадии); 3) арупа-дхату («мпр неформ») — соответствует сверхтопким йогическим состояниям, в которых пребывают «чистые духовные сущности», называемые «поглощениями» (самапатти) и являющимся результатом углубления концентрации: стадия бесконечности пространства, стадия бесконечности восприятия, стадия ничто, стадия невосприятия и не невосприятия. К ним Будда добавляет нятую ступень — прекращение сознания и ощущения (саиджня-ведана-нпродха).

Отправной точкой для концепции тридхату является *форма опыта*: первый уровень соответствует обычному опыту, два других — восходящим ступеням медитации, которые должен пройти бодхисаттва в махаяне. Учитывая это, я предпочитаю понимать формулу трайдхатука не как утверждение некой «картины мпра», а как реификацию структуры опыта буддийского адепта (для махаяны — бодхисаттвы). Не случайно, что это цитата из авторитетного махаянского текста о ступенях нуты бодхисаттвы — «Дашабхумикасутры».

Ссылка Васубандху на авторитетный буддийский текст (агама) — это важный элемент доказательной стратегии, которую он будет реализовывать на протяжении всего трактата. Другие элементы — ссылка на обычный опыт (здесь — опыт сна как модель порождения иллюзорных образов и ощущений) и вывод по аналогии с этим опытом, плюс опровержение противоположного — взглядов оппонента с помощью логического вывода. По этой стратегии можно заключить, что во времена Васубандху доказательство строилось с учетом трех основных методов,

или инструментов, достоверного познания (прамана): восприятия (пратьякша), логического вывода (анумана) и свидетельства авторитетного текста (агама)²¹.

Поскольку ВимВ — это, как я уже отмечала, скорее, полемический текст, нежели систематическое изложение позиции Васубандху, его сценарий выстраивается по «опорным точкам» возражений воображаемого оппонента — сторонника реалистической буддийской школы сарвастивада, или вайбхашика. В моей работе ВимВ будет представлено серией дискуссий между Васубандху и этим оппонентом. Первая дискуссия разворачивается вокруг аналогии обыденного опыта и сна, предложенной Васубандху в Вим 1.

Первая дискуссия:

сон как модель реальности (ВимВ 2-4а)

Васубандху выдвигает свой основной тезис (садхья — то, что требуется доказать): реальны лишь исключительно ментальные проекции (виджпяпти-матра), или проекции сознания²². Основанием (хету) этого тезиса он считает видимость несуществующего объекта²³, подтверждая это положительным примером (сапакша) опыта сновидения.

То есть Васубандху оперирует формой логического вывода, который был позднее классифицирован как «вывод для другого» (пара-артха анумана). В ответ оппонент-реалист выдвигает контртезис, состоящий в том, что объекты бодрствующего состояния отличаются от объектов сновидения. Он приводит четыре довода — четыре критерия, которые позволяют реалистам провести демаркацию между снами и реальностью. Первый — ограничение определенным местом (1): внешние объекты всегда локализованы в пространстве. Второй — ограничение определенным временем: внешние объекты воспринимаются в своем локусе в определенные отдельные моменты времени, а не всегда (2). Эти ограничения (нияма), как отмечает оппонент, неприменимы к объектам сновидения.

Реалист продолжает: поскольку восприятие сновидческих объектов ограничено только одним сознанием, или, в буддийских терминах, одной индивидуальной серией, то отсутствие подобного ограничения в отношении восприятия внешних объектов — их может одновременно видеть множество людей — тоже служит критерием демаркации внешней реальности от сновидения (3). Наконец, только объекты, внешние сознанию, а не сновидческие объекты, могут выполнять свою практическую функцию: настоящей едой можно насытиться, еда же во сне неспособна утолить голод (4).

Тезис о тождестве объекта бодрствования объекту сновидения, утверждает оппонент, приведет к абсурдным выводам применительно к объектам, воспринимаемым нами в состоянии бодрствования: объект бодрствования может появляться где угодно и когда угодно, т.е. его возникновение не будет подчинено ограничению (нияма) местом (1) и временем (2); невозможно будет объяснить «разде-

²¹ Это подтверждается и в АКБ 2, где названы три праманы: пратьякша, анумана и анта-агама (na hy eṣāṃ dravyato 'stित्वे kiñcid api pramāṇam asti pratyakṣam anumānam āptāgamaṃ vā yathā rūpādīnāṃ dharmāṇām iti). См. (Pradhan 1967: 76).

²² vijñapti-mātram evēdam

²³ asad arthābhāsanād

лений опыт» — восприятие одной и той же вещи в одно и то же время и в одном и том же месте разными людьми, или — в буддийской терминологии — разными индивидуальными сериями (интерсубъективный характер восприятия) (3); невозможно будет объяснить, почему объект бодрствования производит результат, т.е. практически эффективен, а объект сновидения нет (4).

Отметим, что под этими аргументами могли бы поднестись не только прямые реалисты типа вайбхашиков, вайшешиков и мимансаков, но и сторонники буддийской школы «репрезенталистов» — саутрантики.

Кстати, Дигнага и Дхармакирти в тех текстах, где они условно принимают позицию саутрантики²⁴, тоже могли бы одобрить эти аргументы по целому ряду причин. Во-первых, для них приуроченность объекта восприятия к точке пространства и мгновению времени является именно тем, что делает его свалакшаной-партикулярией, чем-то индивидуальным и уникальным. Во-вторых, для них важно, чтобы этот объект выполнял свою функцию (вьяпара), состоящую в порождении познания, ведущего к целесообразному действию (артхакрия) в отношении его. У Дхармакирти способность познания привести к целесообразному действию (артха-крия-каритва) составляет один из критериев праманы — инструмента достоверного познания.

В ответ Васубандху показывает, что все названные критерии (1–4) применимы и в отношении объектов сновидческого опыта (ВнмВ 2-4cd), поэтому аналогия сна в отношении состояния бодрствования прекрасно работает. Во сне мы видим объекты в определенных местах, а не везде (1), в определенное время, а не всегда (2), поэтому пространственно-временные ограничения не могут служить убедительными доводами в пользу существования внешних объектов. С этим мог бы согласиться и Кант, который считал пространство и время априорными формами созерцания. Пространство — априорной формой внешнего чувства, а время — внутреннего: благодаря пространству все внешнее мы воспринимаем рядоположно, а благодаря времени мы наши внутренние переживания воспринимаем последовательно.

Что же касается критерия (3) — восприятия одних и тех же объектов разными индивидуальными ментальными сериями, находящимися в одном месте и в одно время, — данный факт, по Васубандху, тоже не доказывает их существования, поскольку может иметь совсем другое объяснение, которое будет дано далее в тексте. Фактически, как отметил профессор Прадин Гокхале, Васубандху проводит разграничение между интерсубъективностью и объективностью опыта. Мы можем иметь интерсубъективный опыт относительно чего-то, но при этом не иметь объективного опыта этой же вещи. Гокхале ссылается на концепцию эстетического суждения Канта, в которой немецкий философ приводит восприятие прекрасного в качестве примера такого опыта, когда мы считаем, что это свойство вещи, но в то же время сознаем, что это не обязательно кажется прекрасным всем людям²⁵.

По удачному определению Роя Тзохара, интерсубъективное восприятие является «эмерджентным понятием объективности: поскольку мпр доступен всем

²⁴ Этот педагогический прием — принимать позицию оппонента, чтобы опровергнуть ее изнутри. — получит в буддологии обозначение «скользящая шкала анализа». См. ИФР (Введение) к АПВ Дигнаги.

²⁵ Этим наблюдением профессор Гокхале поделился на своей лекции о Васубандху.

нам, мы предполагаем, что он существует независимо от нас» (Tzohar 2018: 337). Тзохар считает этот аргумент «мощным трансцендентальным аргументом против идеализма, который показывает, что и здравый смысл, и общественные конвенции на стороне реалиста» (Tzohar 2018: 342).

Действительно, можно заметить, что Васубандху в своих аргументах против первых двух критериев взывает к обыденному опыту и здравому смыслу, но перед лицом довода (3) он вынужден покинуть это поле и ретироваться в позицию буддийского экзегета. В этом качестве он апеллирует к буддийской традиционной космологии с ее классификациями живых существ и миров их обитания: мир претов, ады, райские обители ничем принципиально не отличаются от нашего мира — кама-дхату (мира желаний). Все они созданы сознанием живых существ, испытывающих кармические последствия своих действий. Как можно заметить, он дает буддийскому мифологическому дискурсу вполне рациональное и каузальное объяснение: в своих прошлых жизнях некоторые существа совершали действия, имеющие сходный кармический эффект и отложившиеся в их сознании в виде единичных кармических «зерен-потенций» (биджа). Именно эти потенции в силу заложенного в них кармического «заряда» «созревают» (винака) до момента синхронной «активации» в разных индивидуальных сериях, образуя видимость intersubjectивной внешней реальности.

Васубандху ссылается на пример с претами в известной буддийской притче: глядя на одну и ту же реку, боги видят поток сверкающих драгоценных камней, люди — воду для питья, а преты — потоки гноя. Этим примером он показывает, что объект восприятия создается в рамках однотипных индивидуальных кармических серий каждой категории живых существ, его восприятие сугубо приватно, субъективно. Однако «приватность», «субъективность» в данном случае не влечет за собой солипсизма в метафизическом философском смысле, как у Беркли, поскольку «я» как центр индивидуального опыта не признается буддистами. Скорее, можно обратиться к образу лейбницевских монад, понимая их в буддийском смысле как индивидуальные серии. Некоторые индивидуальные серии обладают кармической «настройкой» на восприятие объектов одного типа. Поэтому в своих «активациях» потенции разных серий могут как бы «синхронизироваться». Случай претов, воспринимающих потоки гноя, можно объяснить синхронизацией кармических траекторий. Это не коллективная галлюцинация и не коллективный психоз, когда индивид поддается общей атмосфере, а синхронный опыт, переживаемый всеми претами индивидуально — в той мере, в какой кармическое воздаяние остается неизменно адресным²⁶. «Потоки гноя» — не реальный объект, а то, что «кармически заслужили» преты. По аналогии можно предположить, что объекты, которые, согласно этой истории, созерцают боги и люди, — точно так же создаются кармическими потенциалами последних²⁷.

²⁶ О сравнении примеров из буддийской космологии с коллективными галлюцинациями или коллективным психозом см. (Matilal 1974: 142–143; Wood 1991: 165–167; Siderits 2007: 152–153, 155–156). Кстати, Матилал предположил, что эти галлюцинации похожи на действия декартовского злого гения, который навязывает ложную картину чувственного восприятия (Matilal 1986: 231).

²⁷ Тзохар ссылается на буддийского философа Стхираматти, который утверждает, что реалистический подход, который прослеживает intersubjectивное соглашение к независимым от сознания объектам, не может объяснить неизбежные перцептивные разногласия между разными наблюдателями «одного и того же» объекта (Tzohar 2018: 343).

Наконец, относительно критерия казуальной эффективности внешних объектов и неэффективности объектов сновидений, ссылка на ночные поллюции, которые происходят у тех, кому снится половой акт, опровергает аргумент оппонента о том, что объекты сна не могут вызывать реальных физических действий (4).

Дискуссия о кармическом статусе стражей ада
и тому подобных персонажей.
Модель галлюцинаций (ВимВ 4cd-7)

Согласно Васубандху, релевантность четырех упомянутых оппонентом критериев распространяется не только на опыт сновидения, но и на опыт, переживаемый живыми существами в адах, небесах (райских обителях) и тому подобных мпрах, которые, как он пытается доказать, тоже являются лишь проекциями сознания этих существ. Каким образом? Благодаря следующему механизму: насельники разных мпров, или обителей, обладают однотипной доминантой (адхипати), управляющей созреванием плодов их действий (карма-випака), поэтому они находятся в одном состоянии сознания, которое проецируется ими вовне — в виде внешних условий их существования. Здесь Васубандху возвращается к модели галлюцинаций, которую он описал в ВимВ 1. Обитатели ада — это группа «живых существ» (сатва)²⁸, индивидуальных серий (3), которые видят в определенных местах (1) и в определенное время (2) внушающих ужас стражей ада, собак-монстров и горы, испытывая при этом боль и мучения, что соответствует критерию казуального действия (4). Иными словами, индивидуальные серии живых существ реальны, реальны и страдания, испытываемые ими, всё же остальное — антураж адов и тому подобных мпров (включая и наш мпр — кама-лока, мпр желаний) — создано их кармически обусловленным сознанием.

Среди буддистов не было ясности относительно статуса стражей ада и тому подобных персонажей²⁹. Махасангхики и саммитни (школы раннего буддизма) считают их живыми существами (сатвами), т.е. индивидуальными сериями, претерпевающими кармическое воздаяние; сарвастивадины же не считают. Васубандху усматривает в точке зрения первых несоответствие доктрине кармы: если стражи и тому подобные персонажи находятся в аду не в результате своей кармы, они не должны испытывать мучений. Будучи инструментом наказания, они не могут одновременно переживать его сами.

Оппонент предлагает считать этих адских персонажей не сатвами, т.е. живыми существами, а фантомами, созданными кармой обитателей ада, которые как раз и являются живыми существами. Их кармические отпечатки генерируют внешнюю реальность в виде материальных элементов (бхут), принимающих разные устрашающие формы, в том числе формы стражей ада, адских тварей, дви-

²⁸ Живые существа в буддийской космологии — это те, кто претерпевает перерождение в пяти формах (гати), каждой из которых соответствует свой тип опыта и свой созданный этим опытом «мир»: божества (дэвы), населяющие небесные обители (рай), люди (мануша), животные, духи (нреты) и жители адов. Некоторые из этих типов разделяют одно физическое пространство, например люди, животные и нреты, но каждая категория обитает в своем умелте (Экскюль) и переживает свой тип воздаяния. Подробнее о буддийской космологии и ее связи с психологией см. (Gethin 1997: 211).

²⁹ Подробнее о статусе обитателей ада см. (Кий 2009).

гающихся гор и т.п.³⁰. Иными словами, они созданы как часть предметной среды, декорации сцены, на которой разворачивается процесс кармического воздаяния породивших их живых существ. Поэтому Васубандху не отвергает предложение оппонента. Фактически, это предложение представляет собой нечто среднее между позицией наивного реалиста-сарвастивадина, который утверждает, что кроме серни состояний сознания (читта, виджняна) существуют и серни внешних материальных объектов, и позицией виджпянавадина, утверждающего существование лишь ментальных серней. Третья позиция сводится к тому, что реальность внешнего мпра, т.е. материальной серни, зависит от кармы, которая создается ментальной серией. Эта позиция более-менее соответствует репрезентативизму саутрантики.

Васубандху, не отрицая эту опцию, предлагает ее развить и считать, что стражи и другие персонажи-аксессуары ада существуют не во внешней серни, созданной кармой обитателей ада, а в их собственной внутренней ментальной серии (ВимВ 6-7).

Этот аргумент Васубандху напоминает «бриту Оккама»: зачем отрывать результат, помещая его во внешнюю серню (придумывая какой-то объективный мпр — будь то мпр опыта, ад или райские небеса), от причины, находящейся во внутренней серни — континуума моментов сознания? Уберем «лишнее звено» (объективный мпр)! Логичнее признать, что кармические отпечатки в сознании порождают свой результат в сознании же! Джонардан Ганери называет это принципом «философской экономии»: «Если мы можем объяснить наш опыт без признания чего-то реальным, в этом случае нам следует элиминировать это из нашей метафизики» (Ganeri 2020: 276).

Однако оппонент-сарвастивадин не готов просто взять и отсечь «внешнюю серию», и как выясняется, на вполне серьезном основании, поскольку считает ее существование положением учения самого Будды. Он напоминает Васубандху, что Будда наставлял о внешних базах-аятанах чувственных способностей, таких как цвет для зрения и т.п. (ВимВ 7). Это становится поводом для новой дискуссии о том, как трактовать слово Будды и свидетельство авторитетных текстов (агама).

Статус «слова Будды» о внешних базах (бахья-аятана):
истина или педагогический прием (ВимВ 7-8)?

Васубандху как буддийский философ следует завету Будды ничего не принимать на веру без собственного исследования³¹, даже его, Будды, слова. Однако,

³⁰ О статусе стражей ада см.: АKB 3.58. Обсуждение статуса инфернальных существ в буддизме см. (Кий 2009).

³¹ Знаменитые призывы Будды из «Калама-сутты»: «Пу же, Каламы, не принимайте чего-либо только на основании устной традиции, наследия учения, слухов, собрания [священных] текстов, логических рассуждений, умозаключений, раздумий, согласия с мнением после его обдумывания, кажущейся осведомленности [говорящего], или же если когда ты думаешь: „[Этот] отшельник — наш гуру“. По когда вы знаете сами: „Эти вещи являются неблагими, эти вещи достойны порицания, эти вещи порицаются мудрыми, эти вещи, если принять и предпринимать их, ведут к вреду и страданию“ — то тогда вам следует отбросить их... но когда вы знаете сами... эти вещи, если принять и предпринимать их, ведут к благополучию и счастью — то тогда вам следует жить в соответствии с ними — то вот почему так было сказано» («Калама-сутта», Ангуттара-никая 3, 65). См.: http://www.theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/an3_65-kalama-sutta-sv.htm. См. также (Лысенко 2007: 12–138).

согласно «хнтрой» герменевтике виджнянавады, учение о внешних базах относится к той категории «слов Будды», которую следует понимать не как истину в последней инстанции, а как педагогический прием, облегчающий усвоение сложной истины для неподготовленной аудитории³², в данном случае восприятие доктрины анатмана, или «не-я». Васубандху объясняет, что в случае, упомянутом оппонентом, Будда дает наставление ученику, неспособному попятить учение о несуществовании «я» во всей его глубине и сложности, поэтому он рассказывает популярную буддийскую историю об упадуках — саморожденных существах, появляющихся на свет не обычным биологическим путем от отца и матери. На небесах, в адах или в мпрах претов, в отличие от кама-локи, не существует рождения от отца и матери. Туда живые существа попадают в уже готовом теле обитателей этих мпров. Этой историей Будда хотел показать, что индивидуальная ментальная серия не прерывается в результате смерти тела в кама-дхату, даже если она не попадает немедленно в другое материнское лоно, а продолжается в «промежуточном» существе или в обитателях иных мпров (см. пояснения к переводу).

Дальний прищел (намерение) Будды, если его сформулировать в «адекватных» буддийских терминах, состоял в наставлении о «бессамостности» живого существа (ВнмВ 10ab), о том, что оно есть не более чем серия дхарм в их каузальных отношениях.

В свете этого учения момент восприятия, или сенсорного распознавания, есть возникновение образа цвета или ощущений вкуса, запаха и т.д. вплоть до переживания тактильного ощущения, которые вызваны не реальными внешними объектами, а лишь специфической (вишеша) модификацией соответствующей сенсорной распознающей способности (индрия) — модификацией (паринама), которая, в свою очередь, вызвана соответствующей каждой индрии кармической потенцией (свабиджа), составляющей элемент ментальной серии индивида. Вспомним, что ментальные явления порождают ментальные явления той же серии (самана-антарапратья). Потенция (биджа) — это «чувственная способность» (индрия), а ее «объект» в виде цвета и т.п. — это порожденный/активированный ею визуальный образ (абхаса). То же самое касается и других чувственных способностей. Каждая из них создает свою «видимость», т.е. являет нам себя как определенное ощущение. Этот феноменологический смысл передается термином «пратибхаса», буквальное значение которого — «видимость», «внешний вид», «подобие» (ВнмВ 9).

Интернализм против экстернализма (ВимВ 9-10)

ВнмВ 9 служит затравкой ключевой дискуссии этого трактата о статусе инструментов и объектов познания — являются ли они внешними или внутренними по отношению к сознанию. Чтобы лучше понять, какой радикальной «перекодировке» подверг учение абхидхармы Васубандху, обратимся к некоторым исходным реалистическим положениям абхидхармистов. Согласно этим положениям,

³² О буддийской герменевтике см. мои статьи «Герменевтика в буддизме», «Уная каушалья» в (Лысенко ФБЭ 2011).

акт познания опирается, с одной стороны, на внешние объекты (цвета, звуки, запахи и т.п.), составляющие внешние аятаны (базы), с другой — на чувственные способности (индрни), или внутренние аятаны. Таким образом образуются две сферы опыта: индивидуальная ментальная серия внутри сознания и внешняя материальная серия вне сознания. Чувственные качества (дхармы, такие как цвета, запахи и т.п.), как считается, возникают в результате воздействия внешних объектов. Обе главные школы абхидхармы — вайбхашика и саутрантика — были экстерналистскими, т.е. они признавали существование внешних объектов как триггеров когнитивных процессов.

Что делает со всем этим Васубандху? Он подчеркивает, что чувственные качества цвета и т.п. — это не более чем наши внутренние, приватные, субъективные переживания (квалны): видимости, подобия, феномены (пратибхаса), и возникают они из потенций (биджа), содержащих в свернутом виде определенную распознающую чувственную способность (зрение и т.п.). Эта перестановка претендует на иное объяснение каузального процесса, полностью перенесенного в поток сознания индивида.

Вайбхашиковская модель симультанной, или синхронной, каузации, согласно которой момент читта (сознания) всегда возникает в сопровождении ментальных явлений (чайта), согласно Васубандху, несостоятельна и должна быть заменена диахронной, или линейной, каузальной моделью, когда одно событие сознания является потенцией-зерном (биджа), которое генерирует последующие события в той же индивидуальной серии. В отличие от саутрантики, которая также придерживалась диахронной, или линейной, каузальной модели, но при этом не отрицала участия внешнего объекта, Васубандху вообще не нуждается в допущении внешнего объекта, его позиция всецело «интерналистская».

В данную модель успешно встраивается концепция «особого преобразования» (вишеша-паринама), которая объясняет радикальный качественный скачок в серии моментов «кармического созревания» (випака) индивидуального сознания, когда из латентной чувственной способности (биджа) возникает образ цвета или другое сенсорное событие (звук, запах, вкус и т.п.), которые мы по своему обыкновению, но по сути совершенно ошибочно, принимаем за внешний объект.

Обратим внимание на то, что механизм восприятия в интерпретации Васубандху не требует допущения существования внешнего объекта, восприятие справляется со своей функцией нутем симуляции квази «объективного» (аятана объекта) аспекта.

Благодаря идее «зерна» (биджа), отсылающей к потенциальной, латентной форме каузального процесса, Васубандху удастся справиться, во-первых, с проблемой источника познания (если это не внешний объект, что же тогда? — Беркли, столкнувшись с этой проблемой, призвал на помощь Господа). Во-вторых, через попятие (биджа) он вводит и само потенциальное измерение опыта, с помощью которого, во-первых, объясняется кармическая детерминация (созревание кармы), и, во-вторых, преодолевается разрыв, дискретность между разными моментами познания актуальной серии (см. далее).

В ВмВ 10а Васубандху поясняет, каким образом учение Будды о двух базах помогает постичь бессамость индивида, или идею Будды об отсутствии атмана как неизменной души, самости (анатмавада, найратмьявада): в опыте чувст-

вениях распознаваний «я» как отдельный феномен не появляется. Единственное, что можно фиксировать, это явление самих квалиа — чувственных и ментальных переживаний. Васубандху формулирует аргумент, состоящий в том, что из этих феноменальных данностей невозможно вывести наличие в них субъекта, переживающего соответствующий опыт.

Вслед за профессором Прадином Гокхале, который обратился к этому сравнению в своей лекции, можно сопоставить этот аргумент Васубандху с Декартовым *cogito ergo sum*, (я) мыслю, значит, (я) существую. Декарт выводит существование субъекта из мышления, Васубандху же утверждает, что из мышления невозможно вывести мыслящего субъекта, а можно вывести лишь существование серий дхарм (ментальных состояний). Условным субъектом является не индивид (нудгала), не «самость» (атман), а сам акт сознания. В пику Декарту Васубандху мог бы утверждать, что из того, что «я мыслю», выводятся не «я», а только само мышление. В отличие от брахманистских школ, в которых манас считался инструментом атмана (единственного участника познавательного процесса, наделенного сознанием), инструментом, который лишен сознания, для буддистов манас — форма сознания, а точнее ментального распознавания.

Васубандху объясняет оппоненту, что у Будды имеется два вида наставлений: наставление о бессамостности индивида (нудгала-найратмья) и наставление о бессамостности дхарм (дхарма-найратмья), — каждое из которых соответствует «компетентности» своей целевой аудитории, как бы мы сказали сегодня. Тем самым он показывает важность для Будды искусных средств (упая каушалья), его озабоченность тем, чтобы его слова были понятны слушателям, соответствовали их духовным запросам и экзистенциальным поискам.

Вместе с тем Васубандху демонстрирует свойственное махаянисту высокомерное отношение к учениям абхидхармистов как поверхностным, рассчитанным на начинающих учеников, шравиков. Для Васубандху как махаяниста учение о бессамостности индивида, которое разделяли главные реалистические школы буддизма — вайбхашика и саутрантика, является лишь относительной истиной.

Йогачара не останавливается на достигнутом, а делает шаг вперед. Не только индивиды бессамостны, но и сами дхармы (элементы, мгновеньные события индивидуальных серий) тоже бессамостны (дхарма-найратмья), т.е., строго говоря, такие дхармы, как цвет и т.п., не существуют вне соответствующих ментальных серий. В чем же смысл этого наставления для «продвинутых» адептов?

Признавая, что трактовка учения Будды о базах (аятанах) в терминах бессамостности помогает избавиться от ложного понятия самости (атман) в отношении ментальной серии индивида (нудгала), он видит ее недостаток в том, что она не касается самих дхарм, которые абхидхармисты трактовали слишком эссенциалистски (принисывали им собственную природу — свабхаву).

Второе наставление Будды о бессамостности дхарм решает эту проблему с позиций учения виджнянти-матра — они только проекции сознания. Предложение в этом учении понимание «внутренних» и «внешних» баз только как проекций сознания, которое Васубандху, естественно, приписывает Будде, имеет для него то преимущество, что помогает осознать отсутствие собственной природы, или собственной функции, даже у самих дхарм (событий), образующих разные ментальные серии.

Чтобы его не обвинили в нигилизме, Васубандху предостерегает против понимания бессамости в смысле отрицания дхарм как таковых. Для него это лишь отрицание их мыслению сконструированной (кальпита) самости (Вим 10b). Мыслению сконструирования «самость», или собственная природа (свабхава), дхарм содержит бинарную оппозицию объект–субъект, что соответствует попятно «парикальпиту» в его йогачаринском трактате ТримВ как перспективы, представляющей опыт в терминах мысленных конструкций.

В этом небольшом трактате, составляющем с ВимВ некое содержательное и стилистическое единство, Васубандху выделяет три природы, формы, состояния (три-свабхава) опыта: «зависимую от другого» (паратантра), «сконструированную» (парикальпиту) и «совершенную» (паринишпанна). Это не означает, что есть некий опыт, обладающий тремя природами. Отдельно взятый опыт может быть только одной природы. Например, он может зависеть от чего-то другого (паратантра): это реалистическая перспектива, в свете которой буддисты-абхидхармисты представляют когнитивное событие, скажем зрительное восприятие как зависимое от ряда условий: наличия объекта, познающей индрии, внимания и т.п., а буддисты-саутрантики рисуют как зависимое от ментального отпечатка. Сконструированная реальность (парикальпиту) — это когда все эти условия и их результат признаются конструкциями или проекциями сознания, обязанными своим возникновением не внешним объектам, а ментальным кармическим отпечаткам. Совершенная реальность (паринишпанна), по словам профессора Гокхале, «это состояние, факт о сознании, который невозможно отрицать». Иными словами, это всецело самодостаточный опыт — не зависящий ни от чего другого и свободный от ментального конструирования.

Каждая из названных трех форм опыта изнутри своей перспективы представляется единственной реальностью. Смена форм опыта и его идентификация происходят в результате все более и более глубокого понимания учения Будды. Осмысление опыта как зависящего от чего-то другого — это исходный уровень понимания учения Будды о взаимозависимой природе вещей (пратитья-самутпада). Учение о бессамости индивида переключает опыт в режим «парикальпиту» — понимания сконструированного характера наших представлений о реальности, учение же о чиста-матре (чистом сознании) переключает опыт в режим «паринишпанна» — сотериологический *par excellence*.

Таким образом, смысл двух учений Будды, соответственно о бессамости индивида и бессамости дхарм, Васубандху относит к учениям разного уровня. Взаимозависимость разных факторов когнитивных процессов (объектов, индрий и форм сенсорного распознавания) мы можем отнести к перспективе паратантры. Однако паратантра идентифицируется как таковая только при переходе на уровень парикальпиты, а перспектива парикальпиты осознается как таковая только при переходе к перспективе паринишпанна. В первом случае признание отсутствия неизменной самости у индивидов позволяет попятно, что индивид — это поток взаимозависимых дхарм (паратантра). Во втором случае признание существования только чистого сознания позволяет попятно, что сами дхармы, как и индивид, тоже ментально сконструированы.

Сознание, лишённое своего объекта, перестаёт быть сознанием о чём-то или сознанием чего-то, оно становится безобъектным. Это и будет недвойственным,

т.е. совершенным постижением реальности, отсылающим к опыту просветленных существ (будд). Далее Васубандху утверждает, что «самость дхарм», их атман в смысле их собственной природы — свабхава, есть недвойственность, доступная лишь буддам (ср. **ВимВ 21-22**).

Невыразимая самость (атман), т.е. собственная природа (свабхава) дхарм, доступна как таковая только пробужденным существам (буддам), воспринимающим реальность как она есть, без фильтров в виде мысленных конструкций субъекта–объекта. Все остальные живые существа препарируют свой опыт в терминах субъект–объектной дихотомии. Некоторые переводчики трактуют атман как обозначение некой постоянной сущности и тем самым неоправданию сближают позицию виджнянавады и адвайта-ведаиты³³. Однако слово «атман» не содержит никакой онтологической коннотации — это некое недоступное выражению в словах и рассуждению содержание опыта «пробуждения» — та же мысль повторяется и в заключительном стихе **ВимВ 22**.

Перспектива совершенной реальности (паринишпанна) не предполагает ни мысленных конструкций (дихотомии субъекта–объекта), ни ментальных отпечатков, которые бы питали кармический опыт. Тем самым поток дхарм, образующих индивидуальную серию, более не претерпевает кармического обуславливания. Пробужденный (будда), в результате искоренения в себе всех аффектов (клеша), переживает то, что йогачары называют «переворотом основы» (ашрая-паравритти) — полную трансформацию не только личности в психологическом смысле, но и организма, который начинает функционировать в другом режиме³⁴. Технически это означает исчезновение всех биджа — семян-потенций, а это значит, что ничто больше не питает «омраченный манас» (клишта манас), являющийся в йогачаре источником всей «кармической машинерии».

Дискуссия о возможности доказательств существования внешнего объекта (**ВимВ 11-15**)

Оппонент спрашивает, на каком основании Васубандху считает, что Будда учил о внешних базах только с намерением показать, что цвета и прочие «сенсорные данные» являются ментальными проекциями и, значит, существуют как объекты только внутри ментальных серий (**ВимВ 10а**). Васубандху предлагает свои доказательства, опровергающие возможность существования цвета и т.п. как внешних объектов. Профессор Гокхале считает, что Васубандху прибегает здесь к методу сведения к абсурду (прасанга), который состоит в том, что оппоненту предлагается на выбор набор альтернатив, но какую бы он ни выбрал — это «ловушка», которая приводит к регрессу в бесконечность. Этим методом пользовался Нагарджуна, доведя его до формального совершенства: альтернати-

³³ Некоторые переводчики делают ошибку, переводя атман как self, т.е. как «я». Например, Голд: "[The reference] is not to [the selflessness of elemental factors of existence] in terms of the inexpressible self, which is the domain of the Buddhas" (Gold 2018: 79).

³⁴ Исследования медитативных состояний с помощью современного научного оборудования демонстрируют некоторые особенности функционирования мозга и нервной системы медитирующих в сравнении с «контрольной группой» обычных людей.

вы специально формулируются так, чтобы любая из них сама по себе была невалидной.

Профессор Гокхале усматривает в аргументах Васубандху параллель с критикой Нагарджуны идей одного и многого. Если внешний объект существует, то мы можем предположить две альтернативы: объект существует как нечто единое или есть много объектов³⁵.

Васубандху формулирует три гипотезы относительно того, что представляет собой гинотетический объект, такой как синий цвет, в свете атомистической гипотезы, затем опровергает их одним аргументом. Допустим, что чувственный объект (вишая), формирующий базу (аятану) зрения, например синий цвет, — это единое, неделимое целое, состоящее из атомов-частей, в духе учения вайшешики. (1) Когда мы смотрим на синий горшок, мы видим горшок как целое; (2) это множество синих атомов, поэтому мы видим не целое, а эти самые синие атомы; (3) мы видим не каждый отдельный атом, а атомы, образующие компактную массу (Вим 11). Все эти гипотезы относительно чувственного объекта (вишая) Васубандху считает несостоятельными по той причине, что существование атома недоказуемо. А если существование атома, являющееся общим предположением для каждого из трех высказываний, не доказано, то не может быть доказанным и все, что сказано о внешнем объекте: (1) невозможно видеть горшок как целое, поскольку целое не воспринимается помимо своих частей; (2) невозможно одновременно воспринимать много отдельных атомов, ведь для этого нам нужно воспринять хотя бы один из них, однако отдельный атом невосприимчив; (3) если невозможно воспринять отдельный атом, то и компактная масса атомов тоже будет невосприимчивой.

Аргументы, к которым Васубандху прибегает в логической критике атомизма, основаны на невозможности рационально обосновать существование атома при допущении ряда его характеристик, по сути являющихся взаимоисключающими: неделимости, пространственной протяженности (даже минимальной) и возможности вступать в прямой «физический» контакт с другими атомами. Неделимость, отождествляемая с отсутствием частей, логически исключает другие характеристики, поскольку она несовместима ни с протяженностью (ведь протяженность влечет за собой деление на части), ни со способностью соединяться с другими атомами, по той же самой причине.

Само доказательство предполагает отталкивание «от противного»: признание неделимости атомов влечет за собой ряд нежелательных логических последствий: если атомы имеют пространственную форму (форма атома традиционно считается сферической — паримандалья), то соединение поделит атомы на части/стороны (ВимВ 12ab); если атомы непротяженны, то при их соединении не будет прращения объема и они просто сольются в одну точку (ВимВ 12cd). Это относится не только к атомам самим по себе, но и к компактным массам, скоплениям атомов (ВимВ 13). Все три модели внешнего объекта несостоятельны, поскольку единичный атом не установлен как реалня/субстанция (дравья) (ВимВ 12ab, 13, 14).

³⁵ Этими мыслями профессор Гокхале поделился в своем курсе лекций о ВимВ, прочитанном в Нунском университете в 2020–2021 гг.

Неделимость и проблема соединения атомов

Тайваньский исследователь Чин Кен (Ching Keng) выделил два случая соединения атомов. Первый в **Вим 12ab** (вследствие одновременного соединения с шестью [другими атомами] у атома будет шесть сторон), где Васубандху имеет в виду протяженные атомы, которые соединяются в смысле соприкосновения друг с другом «сторонами». Он называет это *скоплением₂* (*accutulation₂*). Затем, в **Вим 13**, где Васубандху, по Кену, ведет речь о *бесконтактном соединении*, которое предлагают кашмпрские вайбхашики. Он называет его *скоплением₃* (*accutulation₃*). Если в **Вим 12ab** отрицается *скопление₂* «с физическим коитактом», то в **Вим 13** Васубандху подвергает критике *скопление* атомов, имеющее протяженность, но «без физического коитакта», — *скопление₂* (Keng 2015).

Согласно Кену, если кашмпрские вайбхашики признавали *скопление₃* (без касания), или некоитактное *скопление*, как форму агрегации между самими атомами, а *скопление₂* как физический контакт между *скоплениями₃*, то аргумент Васубандху вполне релевантен. Однако если трактовать позицию кашмпрских вайбхашиков как возникновение *скопления₃* атомных соединений из *скопления₃* самих атомов, то аргумент Васубандху релевантным не будет (Keng 2019: 575).

На основании анализа текстов абхидхармы и последующей критики атомизма я выделила две модели атома в буддизме: 1) качественную модель в абхидхарме (самгхата параману в АКБ 2.22), где атом представлен как набор восьми свойств, и 2) визуальную пространственную модель атома, где он мысленно делится на семь частей по сторонам света.

Имению этот визуальный образ, помещающий атом в пространственную систему координат (диг-бхага), и стал достаточно легкой добычей айтиатомистической критики.

Вопрос Васубандху, заданный кашмпрским вайбхашикам, опирается на их тезис об идентичности атомов внутри и вне *скопления*. Вопрос упирается в прпроду самого атома: если атом делится на части в соответствии с направлениями пространства, то он будет иметь части и вне соединений и в соединениях, если в принципе не делится на части, то будет лишены частей и в соединениях.

Во введении к **Вим 13ab** Васубандху представляет позицию кашмпрских вайбхашиков как их реакцию на его критику в **Вим 12**. «Мы не допускаем такой ошибки», — говорят кашмпрские вайбхашики. Какая именно ошибка имеется в виду? Кашмпрские вайбхашики считали «ошибкой» физический коитакт (спарша) между атомами (*скопление₂*, по Кену), признание которого приводит к отрицанию бесчастности (нпр-аваяватва) — главного опознавательного признака атомов, позволяющего нам считать их «атомами», т.е. «неделимыми». Согласно кашмпрским вайбхашикам, когда атомы скапливаются в компактные массы, внутри этих масс, даже прилегая друг к другу, они не соединяются в физическом смысле. Если атомы не соприкасаются в первичных *скоплениях*, то не соприкасаются и в последующих производных от них *скоплениях*. Это исключает предположение о том, что *скопления₃* могут образовывать *скопления₂*.

Главная проблема, которую Васубандху выявляет у реалистов-экстерналистов в Вим, с моей точки зрения, это то, что, представляя атом как протяженное тело,

мы не можем логически непротиворечиво доказать, что он существует как нечто неделимое (Вим 13cd).

Васубандху в Вим 12ab развивает аргумент, сформулированный применительно к *скоплениям*₂, и в отношении *скоплений*₃. Два атома, даже не соединяясь, так или иначе расположены по отношению друг к другу в пространстве: один сверху, другой внизу и т.д. Васубандху как бы строит визуальную модель атома в пространстве и играет с ней. Аргументы Вим 14ab и Вим 14с (тень и заслон) тоже представляют атом как физическое тело в системе пространственных координат, а также по отношению к источнику света: если атом служит препятствием свету, то должен отбрасывать тень, значит, он будет поделен на две части — освещенную солнцем и теневую, а деление на части отрицает неделимость атома. Это тоже визуальная модель.

Почему кашмирские вайбхашики на вопрос Васубандху, отличаются ли атомы *внутри* и *вне* скоплений, неизменно отвечают отрицательно? Как истинные буддисты, они не могут признать отличие целого от частей, поэтому им приходится заверять Васубандху, что скопления атомов не представляют собой чего-то, отличного от единичных атомов. Они упорствуют в этом, даже несмотря на то что этим тезисом заметно облегчают Дигнаге его критический демарш: если скопления идентичны атомам, то у этих скоплений не может быть никаких новых, эмерджентных свойств, в частности таких свойств, как способность к физическому соединению (*скоплению*₂).

Это относится и ко всем другим характеристикам и атомов, и их скоплений. Например, аргумент тени и заслона может быть применен не только к атому, но и к компактным массам, что сведет его к абсурду, поскольку вступит в противоречие с повседневным опытом (Вим 14d).

О способности быть сенсорным объектом (ВимВ 14d-15)

Оппонент подчеркивает, что опровержение атомистического учения с точки зрения несоответствия принципу неделимости атома не является опровержением определяющей характеристики внешней базы, с точки зрения реалистов — способности быть объектом зрения и других органов чувств (вишайтва) и их способности быть синим и т.п. (к ВимВ 14d). Васубандху отмечает в ответ, что эти способности в представлении реалистов зависят от их субстратов — атомов, недоказанность существования которых уже была им установлена. Раз нет атомов, то нет и квалии синего цвета и т.п.

Здесь интересно отметить расхождения абхидхармиков по поводу статуса конфигурации объектов (самстхана, саннивеша). Вайбхашики считали материальную форму воспринимаемой наряду с цветом, поэтому они отождествляли материальное (рупа) с конфигурацией³⁶, саутраитики считали воспринимаемым только цвет, но не конфигурацию, которая, по их мнению, ментально конструируется на основании цвета (мы видим форму лишь тех вещей, которые имеют

³⁶ В «Бхашье» Ватсьяны к НС IV.2.23 в качестве примера конфигурации (самстхана) приводятся геометрические фигуры — треугольник, квадрат, круг. Там же сказано, что эти конфигурации состоят из частей.

цвет). Ссылаясь на это, оппонент-вайбхашик говорит Васубандху: если вы считаете конфигурацию ментально сконструированной, это не отменяет нашего тезиса о том, что чувственные переживания цвета, формы и т.п. даны нам в опыте, поскольку они обладают «объектностью» (вишайтва) в отношении органа зрения и субъективным ощущением их как, например, синевы, т.е., на современном языке, являются чувственными данными или квалня. С точки зрения оппонента вайбхашика, это их лакшана — определяющая характеристика, и критика атомизма ее никак не затронула.

Васубандху задает встречный вопрос: являются ли чувственные данные цветов — синего, желтого и т.п. набором атомов, т.е. делимыми или дискретными, или они представляют собой что-то неделимое как свою основную характеристику, независимо от размера? Несостоятельность гипотезы о существовании атомов по причине делимости даже их предельно малой пространственной величины Васубандху считает уже доказанной.

Далее он принимает по умолчанию тезис, что неделимость — это просто отсутствие пространственных делений, независимо от размера. Он намеренно выбирает в качестве примера протяженные в пространстве или коитинуальные вещи, чтобы доказать, что, отказавшись от идеи дискретности внешних объектов (составленности их атомов) в пользу идеи их коитинуальности, мы опять столкнемся с логическими проблемами. В **ВимВ 15** нам предлагается поработать с некоторыми образами, представив их протяженными в пространстве.

Буддологи выдвигали самые разные толкования и объяснения «странных» аргументов Васубандху и примеров, приводимых в их пользу. Тола и Драгонетти полагают, что целью критики Васубандху в **ВимВ 15** является идея целого (аваяви) вайшешики как чего-то единого, т.е. нуикт (1) в **ВимВ 11** (Tola, Dragonetti 2004: 109). Однако в вайшешике идея единства целого не исключала участия частей, не случайно целое называется аваяви, что означает «состоящий из частей»³⁷. Мэтью Каиштайн, как и Тола с Драгонетти, трактует эти аргументы как преимущественно мереологические, но в более близких мне терминах атомизма (дискретности) и коитинуализма (Kapstein 2002: 181–204).

В трех альтернативах Васубандху в **ВимВ 11** Каиштайн выделяет три модели соотношения целого и частей:

- (i) целое — это просто форма, обладающая частями (“part-possessing form”);
- (ii) целое — это только сумма атомистических частей (mere sum of atomic parts);
- (iii) целое — это унифицированное собрание атомистических частей (a unified collection of atomic parts) (Kapstein 2002: 186).

Упоминает он и четвертую модель. В «Вопросах царя Милинды» буддийский монах Нагасена приводит пример с колесницей, с помощью которого наглядно

³⁷ В полемике с буддистами по поводу отношений частей и целого, которой он посвятил множество комментариев (НБ к НС II.33–36; НС IV 2.4–17), Ватсьяяна утверждает, что целое является вещью, которая отличается от частей, благодаря чему ее можно держать или тянуть. Буддист возражает ему, что плотность можно объяснить не отношением присущности (самавая), которую никто толком объяснить не может, а более натуралистически — природным свойством притяжения (санграха), вязкости и жидкости, как, например, в случае сырого глиняного горшка (см. НБ к НС II.1.35). Анализ полемики по проблеме целого и частей в ньяе и вайшешике см. (Potter 1977: 74–79).

объясняет царю, что атман есть лишь слово, обозначающее определенные явления, как слово «колесница» обозначает колеса, ось и т.п. Каиштайн считает, что в этом примере речь идет лишь о логической связи³⁸. Для меня же это функциональная связь, и я называю эту модель «функциональной». Согласно ей, целое есть совокупность частей, каждая из которых представляет собой определенную функцию. Вне целого части, хоть и существуют как данности, лишены функции. Главный пример — колесница: части колесницы, взятые сами по себе, не могут служить средством передвижения (см.: Лысеико 2014: 13).

Атомизм, который, по мнению Каиштайна, исследует здесь Васубандху, является «атомизмом минимальных частей» (minimal parts atomism). В этом атомизме атом неделим эмпирически, имеет пространственное протяжение и конечное число частей. Каиштайн отмечает, что Зенон, Аристотель и Васубандху имеют дело именно с атомизмом минимальных частей, альтернативой которому является монизм, теория протяженных непрерывностей и идеализм (см.: Kapstein 2002: 185).

Модель «атомизма минимальных частей» Каиштайна похожа на то, что я называю визуальной моделью атома. Васубандху не ставит проблему: понимать ли части атома как тоже атомы? Предметом обсуждения буддийского философа является природа предполагаемого внешнего объекта (вишайства), обладающего цветом и другими подобными чувственными качествами.

Альтернативой атомистическому подходу выступает континуалистский, что совершенно справедливо отметил и Каиштайн («теория протяженных непрерывностей»). Какие же проблемы возникают при конструировании визуальной модели пространственной континуальности? Если для антиатомистической критики Васубандху был важен минимальный размер-форма атома, то в данном случае размер не имеет значения, важна только континуальность-непрерывность: отсутствие интервалов, частей, препятствий и всего, что бы как-то делило, дробило, делало дискретным пространство опыта, его топологию. Речь по-прежнему идет о цветной и якобы внешней вещи. Однако теперь Васубандху пытается доказать невозможность внешней вещи в качестве континуального, непрерывного целого.

Возвращает ли это нас к первой альтернативе (1) — целого как аваяви — неделимого субстрата частей в духе вайшешики? Я бы не стала это утверждать, поскольку, как мы увидим, целостность отождествляется с неделимостью и непрерывностью в более сильном смысле, чем в случае целого вайшешики, которое как-никак предполагает некое отношение к частям³⁹.

Рассмотрим этот аргумент с его примерами.

Если пространственное протяжение внешнего предмета будет непрерывным, из этого следует несколько нежелательных выводов:

(1) невозможность постепенного перемещения, поскольку при попытке двигаться в таком предметном мире мы сможем переместиться только от начала

³⁸ Kapstein 2002: 186.

³⁹ Но словам Каиштайна. «Васубандху все еще стоит перед другой возможностью, а именно: целое — это простые протяженные континуумы, возможно делимые, но не состоящие из реальных частей. Это, конечно, идея, лежащая в основе как аристотелевских, так и ньяя-вайшешиковских метеорологических рассуждений, их способ избежать ужасного вывода о том, что тело не может быть „не чем иным, как видимостью“» (Kapstein 2002: 193).

к концу протяженности: образ непрерывной земной поверхности, преодолеваемой в один шаг:

(2) невозможность одновременного постижения и непостижения (граха-аграха): лишенный протяженности (объема) предмет схватывался бы с одной стороны и не схватывался с другой, противоположной, одновременно;

(3) невозможность раздельного иребывания вещей в одном пространстве: лишение своего отдельного места в пространстве, все вещи оказались бы в одном месте (пример со слонами, лошадьми и т.п.), и как доказать их отдельность, учитывая, что не будет не только отдельных мест для каждого из них, но и мест, не занятых ими, т.е. пространственных промежутков между ними?

(4) невидимость тоикого (сукшма) при отсутствии разницы в размере, при всех прочих одинаковых качествах (форме и т.п.); невидимые из-за своей малости и тоикости морские твари стали бы столь же видимыми, как и крупные⁴⁰.

Оценим абсурдность такой картины мира! Единственный способ ее избежать Васубандху видит в возвращении к допущению множественности атомов как составных частей вещей, т.е. к доктрине дискретной природы вещей. В свете моей гипотезы он имеет в виду пространственную визуальную модель атомизма, которая уже была им опровергнута.

Как точно подмечает Каиштайн, «Васубандху... стремится доказать, что атомистическая теория одновременно и ошибочна и необходима... В основе его рассуждения лежит простенький аргумент типа *modus tollens*:

(1) если материальные вещи существуют независимо от восприятия, в которых они нам даны, они должны быть атомистическими по своему составу;

(2) однако они не могут быть атомистическими по составу, поэтому (3) материальные вещи не существуют независимо от восприятия, в котором они даны» (Kapstein 2002: 186).

Дискуссия завершается выводом Васубандху о том, что доказательство несостоятельности реалистического положения о цвете и тому подобных сенсорных свойствах вещей как внешней базы (бахья-аятана) познания служит доводом в пользу его исходного положения (сидханта) о том, что в своем когнитивном опыте мы имеем дело только с проекциями сознания.

Дискуссия о возможности-невозможности непосредственного чувственного восприятия (ВимВ 15-16)

Эта дискуссия посвящена вопросам чувственного восприятия, а точнее тем проблемам, которые влечет за собой непризнание внешнего объекта как части перцептивного процесса. Оппонент формулирует важный принцип буддийской философии: мы можем попят, существует объект или нет, только эмпирически, через опыт познания. Если у нас есть опыт непосредственного восприятия чего-то, значит, это «что-то» существует. Такая постановка вопроса для буддиста закономерна, учитывая общую прагматическую и эмпирическую ориентацию прежде всего раннего буддизма. Если признать, что внешнего объекта не существу-

⁴⁰ Подробный анализ этих альтернатив в свете аристотелизма и современных логических теорий см. (Kapstein 2002: 194–196).

ет, как объяснить наше субъективное переживание, что мы воспринимаем что-то непосредственно: «Это воспринято мною непосредственно»? (ВимВ 15.)

Из инструментов достоверного познания (праман) наиболее авторитетным в индийской философии считается пратьякша — непосредственное восприятие объектов. Оппонент напоминает, что прамана пратьякши, в соответствии с традицией, «наилучшая»⁴¹. Имению она неоспоримо свидетельствует о том, что объект существует. Для оппонента доказать, что непосредственное восприятие имело место, — значит доказать существование внешнего объекта. В глазах оппонента это две взаимосвязанные коцепции: признается прямое восприятие — признается объект, не признается восприятие — не признается объект.

Васубандху опять обращается к модели сна, утверждая, что и в случае непосредственного восприятия нет никакой необходимости в допущении внешнего объекта, как и в случае сна. Восприятие объекта — тоже проекция сознания. Так как в качестве доказательства своей позиции оппонент упомянул перцептивное суждение «Это воспринято мною непосредственно»⁴², Васубандху стремится показать, что это суждение является формой ментального распознавания (мановиджняна) и возникает после прямого, т.е. непосредственного, восприятия объекта (пратьякша-буддхи).

В абхидхармистской литературе, например в сочинении Сангхабхадры, как свидетельствует Дхаммаджоти, говорится о том, что сторонники вайбхашики утверждали одновременное рекуррирование анубхава-пратьякши (непосредственного восприятия переживания) и буддхи-пратьякши (непосредственного восприятия познания): «Это значит, отмечает он, что имеется осознание того, что [что-то] воспринимается непосредственно (пратьякша-буддхи) у каждого познающего... Шрилата считает, что если не приписать этот факт, то невозможно объяснить яркость ощущений, как того требует опыт непосредственного восприятия — в последующий момент, когда у человека возникает убеждение, что „это было воспринято мной непосредственно“» (Dhammajoti 2009: 255).

В анализе восприятия Васубандху тоже обращается к буддийской кшаникаваде (учению о мгновенном, дискретном характере опыта). Первый момент познавательного процесса — это непосредственное чувственное восприятие (пратьякша-буддхи), второй — это его познание, которое называется мановиджняной. Именно его Васубандху определяет как коинцугуализацию, *что что-то воспринято непосредственно*. Оно появляется в тот момент, когда само чувственное распознавание объекта уже осуществилось, поэтому последующее познание непосредственности не может рассматриваться как верификация (анувьявасая) непосредственного характера перцепции. И наконец, объект, появившись на мгновение, к моменту возникновения момента его восприятия уже исчез. Если перцептивное суждение не может удостоверить непосредственное восприятие, как того желает оппонент, каким же еще способом можно доказать, что такое восприятие вообще имело место?

Очевидно, что Васубандху ближе саутраитиковскому алгоритму восприятия (сначала причина, потом следствие), противоположному сарвастиваде, подчерки-

⁴¹ См. дискуссию об инструментальности праманы в критике ньяи (НСВ I.3).

⁴² *idaṃ me pratyakṣam iti*.

вающей симультанность познавательного акта и его объекта. Если причина и следствие распределены по разным мгновениям времени, то возникает парадокс: познание, вызванное объектом и органом чувств как причинами, возникает тогда, когда моменты рекуррирования объекта и рекуррирования органа чувств уже прошли. Более того, перцептивное суждение следует за моментом чувственного восприятия, и таким образом, в тот момент, когда оно формулируется, нет ни объекта, ни его чувственного восприятия.

Оппонент предполагает, что непосредственное восприятие можно вывести из припоминания, поскольку, как он утверждает, не может припоминаться то, что не было пережито в непосредственном опыте (ананубхута). Это может означать, что ментальное сознание (мановиджняна) действует как память, а точнее как акт запоминания, а не как непосредственное восприятие. Стало быть, припоминание того, что было запомнено, дает основание сделать вывод, что объект уже был непосредственно воспринят⁴³ (ВимВ 16b).

Васубандху отвечает, что если припоминаются не реальные объекты, а опыт их восприятия, то сами объекты здесь ни при чем. Появление объекта в сознании можно объяснить результатом актуализации потенций (биджа), аккумулярованных в ходе прошлого кармического опыта.

Почему же Васубандху не видит смысла в указании оппонента на припоминание как на факт, который можно рассматривать в качестве довода в пользу существования непосредственного восприятия? С его точки зрения, нет никакой разницы между припоминанием и ментальным распознаванием (мановиджняна), поскольку и в том и в другом случае мы имеем дело не с ментальными операциями с внешними объектами, а с внутренним механизмом сознания, который в общих словах можно представить так: любой наш внутренний опыт «пропечатывается» в сознании, оставляет свой след, или отпечаток (васана)⁴⁴. Что же происходит в ситуации, которую мы, со своей обыденной точки зрения, а также буддисты, разделяющие в той или иной форме реалистические взгляды на познание, привыкли определять как «непосредственное восприятие» (пратьякша)? Происходит следующее: потенция (биджа) чувственной способности, например зрения, активизируется, и сознание проецирует образ объекта. Этим и только этим способом выполняется буддийский принцип, согласно которому акт познания опирается на две базы (аятана): базу чувственной способности (индрия) — зрения и т.п., с одной стороны, и базу соответствующего этой способности чувственного объекта (вишая) — цвета и т.п. — с другой. Именно при поддержке этих двух баз, которые Васубандху считал исключительно внутренними, и функционирует наше обыденное познание. Внешнему объекту просто нет места в этой схеме.

⁴³ Идея того, что объект памяти был непосредственно воспринят в прошлом, высказывается и в НБ к НС IV.2.34 Ватсьяяны в серии сутр. посвященных полемике с виджнянавадой (НС 26–37. см.: Шохин 2001). См. также дискуссию о памяти в ИФР к НВС Дигнаги.

⁴⁴ В Йогачаре, в том числе и у Васубандху, васана — это «отпечаток» не далекого прошлого, а предшествующего момента познания. Новторение одних и тех же «отпечатков», в свою очередь, формирует потенцию будущего опыта — зерно (биджа).

Оппонент возвращается к аналогии между обывательным и сновидческим познанием. Он отмечает, что если несуществование объектов сновидения мы обнаруживаем в опыте бодрствующего состояния, то отсутствие объектов самого бодрствующего состояния тем более должно обнаруживаться в нем, однако этого не происходит, значит, данный тезис не подтверждается практикой.

Ответ Васубандху (ВимВ 17) имеет ключевое значение для понимания буддийской доктрины двух реальностей или двух истин (относительной и абсолютной): находясь на уровне обывательного опыта, мы не можем знать, что он соответствует относительной истине, как спящие не знают того, что они снят. Только пережив опыт высших ступеней медитации, или пробуждение (бодхи), — мистический опыт, снимающий все ограничения, накладываемые обывательным опытом, и открывающий путь к абсолютной реальности, мы способны осознать наш предшествующий опыт множественности, разделенности на внутреннее и внешнее, субъект и объект и т.п. как нереальный, релятивизировать его, определив ему должное место, подобно тому как, пробудившись от ночного кошмара, мы понимаем, что это был лишь сон⁴⁵.

Состояние сознания обычных людей обусловлено определенными впечатлениями, паттернами привычек, которые формируются в результате повторяющихся ситуаций и реакций на них. Мы конструируем реальность по определенным лекалам, заданным нашим сознанием. В когнитивных процессах мы имеем дело с результатами активации ментальных впечатлений (васана) или потенций (биджа), формирующих либо категоризирующих наше познание в терминах определенных, унаследованных от прошлых существований когнитивных паттернов (ср. современное понятие когнитивной карты). Поэтому все, что мы можем знать о мире вне нас, по сути обусловлено нашим кармическим наследством (нашими «генами»).

Опыт высших ступеней медитации как бы «отключает» все эти заданные установки и механизмы, и мы переживаем не разделенность и множественность, запрограммированные нашим кармическим сценарием, а реальность как нечто абсолютно единое с нами (не случайно этот опыт иногда называют «океаническим чувством»). По словам Эриха Фрауwallнера, «доктрина нереальности внешнего мира возникает непосредственно из опыта медитации» (Frauwallner 2010: 381).

Однако для йогачары важно не только само пробуждение (бодхи) и обретение высшего освобождающего прозрения реальности, прекращающего воспроизведение ментальных конструкций, но и то состояние сознания, которое формируется после пробуждения. Переживший пробуждение бодхисаттва возвращается

⁴⁵ Этан Миллс видит в этом отрывке нереκличку с мыслями Декарта о снах в «Рассуждении о методе» и во Второй медитации:

1. Если у вас есть знание о внешнем мире, то вы должны знать, что вы не спите.
2. Вы не знаете, что вы спите.
3. Поэтому у вас нет знания внешнего мира.

Для Миллса это скептический аргумент. Он сравнивает это с компьютерной симуляцией реальности в «мозге в колбе». См. (Mills 2017: 152).

в «нормальное» психосоматическое состояние, но оно уже совсем не такое, какое он оставил за порогом своего «паранормального» опыта. Это новое психосоматическое состояние «переформатировано» инсайтом — открытием реальности как она есть без коинтегуализаций (нирвикальпака), пережитым в кульминационный момент пробуждения (в йогачаре его называют «переворотом основы»). Васубандху называет его «сверхматрским» (алаукика или локоттара-джняна).

Оппраясь, на «сверхматрское»/«надматрское» знание, бодхисаттва по-новому «коинтегуализирует» свой прежний опыт. Васубандху называет это «очищенным матрским знанием» (шубха-лаукика-джняна). Новая коинтегуализация (савикальпака) отталкивается от пережитого adeptом осознания проективного характера обиденного сознания⁴⁶. Объекты по-прежнему воспринимаются как множественные, но бодхисаттва отчетливо понимает, что их множественность и отдельность являются проекциями сознания, или мысленными конструкциями.

Имению такое понимание и следует возвращать в себе во благо живых существ. Это и будет развитием йогачаринского учения о «только сознании» (читта-матра).

Однако в механизме ментального конструирования, который мы обнаруживаем в данном отрывке, содержатся некоторые пробелы. Откуда берутся семена (биджа) и отпечатки (васана), которые активизируются в нашем актуальном опыте? Чтобы объяснить это, необходимо предположить, что помимо актуального плана сознания, где они «активируются», существует и некий потенциальный план, где они формируются и «вызревают»⁴⁷.

В сарвастиваде признается существование латентной формы кармически заряженных состояний сознания (анушая)⁴⁸, но вопрос об их онтологическом статусе не приводит к допущению особого латентного среза реальности. В саутраптиках развиваются идеи «семена» (биджа) и впечатления/отпечатка (васана), но это звенья одной линейной последовательности, образующей индивидуальную серию. В йогачаре роль резервуара потенциалов выполняет базовое сознание, или алая-виджняна (сокровищница сознания). Состояния сознания (дхармы) присутствуют одновременно и в латентной, и в проявленной форме: первая содержится в алая-виджняне, аккумулирующей все «семена» прошлых действий, вторая принадлежит актуально функционирующему сознанию (правритти-виджняна). Эти сферы взаимодействуют в каждый момент опыта, поддерживая и стимулируя друг друга, — их сравнивают с водой и молоком, течением и волнами. Однако в теории сознания, на которую опирается Васубандху в этом тексте, алая-виджняна никак не задействована — кармически окрашенные действия оставляют ментальные отпечатки (васана), скорее, в «однослойном» индивидуальном потоке сознания индивида.

⁴⁶ «После трансконтегуального прозрения (нирвикальпака джняна) бодхисаттвы, — пишет Шмитхаузен, — его возвращение обратно, вероятно, подобно падению вниз, к нереживанию вновь появившегося опыта множественности. Но в этом так называемом последующем инсайте (tatprṣṭhalabdham jñānam) зависимый мир множественности больше не постигается нревратно, а нереживается совершенно адекватно как иллюзорный или как нечто иное, как сознание и ментальные явления» (Schmithausen 2015: 54).

⁴⁷ О проблемах, связанных с объяснением кармического механизма функционирования сознания, в абхидхармистских теориях сознания см. (Waldron 2003) и статья «Абхидхарма» в (Лысенко БФЭ 2011).

⁴⁸ В раннем буддизме и абхидхарме анушая в основном означает скрытую склонность к «омрачающим» состояниям ума (клеша) — главным факторам закабаления индивида в сансаре.

Важно обратить внимание и на последний абзац этой дискуссии, где Васубандху говорит об аналогии между опытом сновидения и бодрствующим состоянием в новом, интересном смысле. Когда мы обнаруживаем, что сон — это сон, происходит «снятие» (отмена, замена) опыта сновидения опытом бодрствующего состояния. Когда же мы обнаруживаем, что и опыт бодрствования — это тоже своего рода сон, то происходит его «спяние» опытом пробуждения к подлинной реальности.

Профессор Гокхале отмечает сходство этой схемы с адвайта-ведантой и ее концепцией реальности. В адвайте различаются три уровня реальности (три-сатта): пратибхасика (мнимый), व्याвахарика (относительный) и парамартхика (высший), каждый следующий из которых «снимает»/«отменяет» предыдущий: то, что познается на уровне иллюзий и галлюцинаций (видимостей — пратибхаса), снимается/обсценивается на уровне обыденного познания, уровень обычной практики не «снимается» в ней же, а только в познании высшей реальности.

Однако, по мнению индийского ученого, не следует распространять эту интерпретацию на учение о трех свабхавах (трех природах) в йогачаре. Почему? Поскольку, как он подчеркивает, «три природы» — это три перспективы, которые можно обнаружить в любом объекте познания. Каждый объект может быть познан как нечто мысленно сконструированное (парикальнита), нечто зависящее от другого (паратантра) и нечто совершенное (паринишпаниа). Например, когда мы воспринимаем стол, идея стола — мысленная конструкция (парикальнита), наше познание этой идеи зависит от других идей и познавательных эпизодов — это паратантра, что отражает факт каузальной детерминации познания; то, что внешний объект нереален, есть его высшая природа — это совершенное познание (паринишпаниа). В такой интерпретации концепция трех природ содержит идею, что нечто реальное на одном уровне опыта — уровне обыденного опыта, может быть нереальным на другом уровне опыта — уровне йогического опыта, объединяющую ее с концепцией двух истин — относительной и абсолютной⁴⁹.

Дискуссия о возможности влияния на сознание извне (Вим 18ab)

Отрицание существования внешнего объекта может пониматься и как отрицание роли любого фактора, внешнего по отношению к серии индивидуального сознания. Если процесс познания и его практические результаты ограничены рамками индивидуальных серий (ВимВ 9), то это приведет к отрицанию какой бы то ни было возможности влияния на сознание извне. Иными словами, если все проекции сознания являются результатом лишь эволюции субъективной реальности индивида как серии моментов психической активности, то тем самым отрицается возможность благоприятного или неблагоприятного влияния на одного индивида со стороны другого. Индивидуальное сознание окажется капсулированным, солиситичным, лейбницеvской монадой, не имеющей окон.

В связи с этим оппонент выдвигает четыре возражения против концепции Васубандху.

⁴⁹ Из нашей беседы при чтении «Вимшаки».

Первое — это вопрос о возможности изменения личности (индивидуальной серии) в результате влияния на нее окружения: хорошей или плохой компании, благопринятного или вредного учения — дхармы (ВимВ 18ab). Такую возможность Васубандху допускает: момепты ментальной проекции одной серии могут стать доминпроявляющими факторами (адхипати-пратьяя) в детерминации момептов другой индивидуальной серии. То есть если индивнд₁ слушает индивида₂, то в серии моментов сознания индивнда₂ могут появиться представления, вызванные моментами серии сознания индивнда₁.

Здесь необходимо вспомнить будднйскую теорию причинности в доктрине хету и пратьяя. Пратьяя, в отличие от хету, маркирующего прямую причину (например, зерно — причина растения), обозначает косвенный причинный фактор, условие. Мы уже сталкивались у Васубандху с аламбана-пратьяей — предметом познания как условием («предметное условие» — все объекты восприятия: для глаза — видимое, для уха — слышимое и т.д.), с самана-анатара-пратьяей, «однородное, немедленно предшествующее условие»: это отношение дхарм или групп дхарм, следующих непосредственно друг за другом в линейной серии. Адхипати-пратьяя, «доминирующее условие» — в тхераваде причинный фактор, преобладающий в тот или иной момепт ментальной серии; в сарвастиваде — универсальный фактор, описывающий прпроду дхарм, состоящую в том, чтобы оказывать влияние на другие дхармы. Адхинати-пратьяя обычно ассоциируется с индриями — чувственными способностями, само обозначение которых словом «индрия», связанное с Индрой как богом, воплощающим мощь и силу, передает смысл «доминирующего фактора».

То, что Васубандху сначала исключил возможность влияния на сознание извне, а потом признал такую возможность со стороны другой ментальной серии, показывает, что он не был солинистом и что его тезис о реальности только проекций сознания не носил характера метафизического идеализма. Он и не думал исключать существование других сознаний.

Второе: почему кармическая детерминация в случае состояний сна отличается от кармической детерминации в бодрствующем состоянии? Васубандху отмечает, что, поскольку во сне сознание (читта) пребывает в состоянии ступора (мнддха), поступки, совершенные во сне, не имеют таких же кармических последствий, как действия в бодрствующем состоянии (ВимВ 18cd). Кроме того, сновндческий опыт, в отличие от опыта бодрствующего состояния, интерсубъективный характер которого объясняется у Васубандху синхронистичностью карм живых существ, не вызван кармой, поскольку во сне из-за ступора не происходит сознательного принятия решений, определяющего кармический заряд действия.

Третье: если нет ни тела, ни речи, а есть только проекции сознания, то почему умирает овца, убитая мясником, кто несет ответственность за ее убийство? (ВимВ 19-20.)

В терминах йогачары убийство есть прекращение витальной способности (дживитендрья) индивидуальной серии овцы в результате воздействия индивидуальной серии мясника. Перенесение главной ответственности за проступок с действия на намерение (четана) отличает будднйское отношение к карме, например, от джайнского, где карма — это физическое действие и даже больше — физическая материя, которая прилепляется к чистой по своей прпроде душе

(дживе). В порядке доказательства существования таких воздействий Васубандху ссылается на свидетельства авторитетных буддийских текстов (ВимВ 19-20).

Четвертое: в случае допущения воздействия одной ментальной серии на другую возможно ли знание чужих мыслей? Васубандху не отвечает ни отрицательно, ни положительно, он отказывается от ответа на этот вопрос как скептик, мотивируя это тем, что мы, обычные люди, к которым он себя скромно причисляет, не знаем даже собственных мыслей, мол, куда уж нам до знания мыслей других существ...

«Когнитивная скромность» Васубандху в заключительном аккорде его сочинения, его самооценка снова ставят перед нами проблему определения его собственной позиции. С моей точки зрения, это позиция, которая связывает возможности познания реальности с уровнем опыта, а точнее с соответствующим состоянием сознания. Васубандху причисляет себя к обычным людям, которые пользуются инструментами сознания, находящегося на уровне относительной истины. Когда он апеллирует к обычному сознанию, он имеет в виду приверженность ментальным конструкциям «я», делениям на субъект и объект и т.п. В терминах этих ментальных конструкций невозможно, как он считает, не только познание мысли других, но даже познание собственного сознания⁵⁰. Только для сознания просветленных будд, отбросивших все подобные ментальные конструкции, знание реальности открыто и доступно как свое собственное сознание. Иными словами, онтологический статус реальности в принципе закрыт для обыденного сознания. Это близко позиции агностицизма.

Что касается проблемы, которую отметили в своих комментариях Тэйбер и Келльнер: а не будет ли это случаем, когда сознание познает нечто «внешнее» ему⁵¹, — можно предположить, что в состоянии пробуждения отсутствует какая-либо граница между внешним и внутренним, поэтому такая проблема не возникает.

В заключение Васубандху подчеркивает, что реальность доступна не логическому спекулятивному знанию (тарка), а только опыту, т.е. переживанию недвойственности. Как же тогда относиться к его формуле «виджняпти-матрата»? Можно ли считать, что эта реальность и есть виджняпти-матрата (только сознание, чистое сознание, чистая проекция сознания, ментальная проекция)?

Статус «только сознания» (читта-матрата, виджняна-матра),
или «только ментальной проекции» (виджняпти-матрата)
в йогачаре

В трактате ТримВ Васубандху более систематически, чем в ВимВ, обсуждает положения йогачаринской доктрины, что позволяет обратиться к этому трактату для прояснения позиции Васубандху в ВимВ.

⁵⁰ В фундаментальной философской проблеме доказательств существования других сознаний буддисты, как известно из сочинения Дхармакирти (1922), придерживались концепции логического вывода (вывода по аналогии).

⁵¹ Точнее, они отмечают, что «Васубандху не отрицает, что это случай, когда сознание знает нечто „внешнее“» (Kellner, Taber 2014: 746).

Следующие строфы из ТримВ (26–28), как мне представляется, помогут это сделать:

(26) До тех пор пока сознание (виджняна) не установится в состоянии «чистой ментальной проекции», латентная предрасположенность (анушая) у того, кто обладает двойственностью познаваемого [и познающего], не прекращается⁵².

(27) Даже способность постижения, что «это есть лишь ментальная проекция», не есть фиксация [в этом состоянии], поскольку что-то установленное перед [субъектом] не устанавливается в чистоте того (недвойственности)⁵³.

(28) Если же познание в форме того предмета (аламбана) более не воспринимается, то имеется фиксация в «только сознании», поскольку ввиду отсутствия постигаемого (объекта) оно не постигается⁵⁴.

Иными словами, отношение к «только сознанию» как чему-то внешнему, или объективному, равноценно отношению к нему как объекту; только отбросив отношение к этому состоянию как чему-то вне нас, мы сами сможем оказаться в этом состоянии.

(29) Это лишено чистоты (сознания)⁵⁵, непостижимо, и оно есть трансцендентное (локоттарам) знание, это поворот основы⁵⁶, отбрасывание двух разновидностей⁵⁷ дурных склонностей⁵⁸.

(30) Это, истинное, не подверженное омрачениям есть элемент (дхату), недоступный мысли, искусный, благой, это тело освобождения, оно названо дхармой Великого мудреца (Будды)⁵⁹.

В последних строфах формулируется значение этого состояния в традиционных буддийских сотериологических категориях: свобода от омрачений (асрава, клеша), ответственных за сансару — перерождения индивида, недоступность дискурсивной мысли, максимальная эффективность (искусность), тождествен-

⁵² Здесь и далее санскритский текст цитируется по изданию (Buescher 2007: 149).

yāvad vijñaptimātratve vijñānaṃ nāvatiṣṭhati |

grāhadvayasyānuśayas tāvaṃ na vinivartate |

⁵³ vijñaptimātram evedam ity api hy upalambhataḥ |

Sthāpayann agrataḥ kiṃcit tanmātre nāvatiṣṭhate ||

⁵⁴ yadā tu ālambanaṃ jñānaṃ naivopalabhate tadā |

sthitaṃ vijñānamātratve grahyābhāve tad agraḥāt ||

⁵⁵ Читты в смысле «корневого сознания» в напе читта-чайта, сознание-ментальные явления.

⁵⁶ Ашрая-наравритти — полное преобразование структуры индивидуального сознания, которое перестает быть индивидуальным ввиду уничтожения кармической «биографии» индивида, отсеечения его кармического прошлого, т.е. элиминации всех кармических потенций (биджа), отпечатков (васана), склонностей (анушая).

⁵⁷ Два вида клеш (омрачений) — это сами омрачения и склонность к ним ввиду существования препятствий к истинному познанию. Такую трактовку предлагает Анакер в (Anacker 1986: 190).

⁵⁸ acittonupalabho'sau jñānaṃ lokottaraṃ ca tat |

āśrayasya parāvṛttidvidhā dauṣṭhulyahānitāḥ ||

⁵⁹ sa evānasravo dhāturacintyaḥ kuśalo dhruvaḥ

sukho vimuktikāyo'sau dharmākhyo'yaṃ mahāmuneḥ ||

Ссылка на махаянскую концепцию трикая — трех тел Будды, согласно которой дхармакая, или тело Учения, является высшим состоянием буддовости, или высшей природой Будды. См. статью «Трикая» (Шохин ФБЭ 2011).

ность Дхарме как подлинной реальности, о которой учит Будда (Буддово тело Дхармы).

В третьем йогачаринском мини-трактате Васубандху «Описание трех собственных природ» («Три-свабхава-нирдеша») трансцендентный статус «только сознания» по отношению к позиции субъекта, познающего объект, выражается с предельной ясностью.

«Неостижимость познаваемого объекта, постигаемая с помощью читта-матры (чистого, безобъектного) сознания, будет неостижимостью читты с помощью неостижения познаваемого объекта»⁶⁰.

Иными словами, читта и познаваемый объект взаимозависимы и в их утверждении, и в их отрицании. Виджняпти-матра и ее синоним читта-матра — это антидот против доктрины существования внешних объектов, часть бинарной структуры, а не истина йогачары в последней инстанции. Это ответ на вопрос, существуют ли объекты, а не ответ на вопрос, что вообще существует. Используя буддийскую метафору плота, который помогает переплыть реку, а потом должен быть отброшен, скажем так: концепция виджняпти-матра помогает решить проблему существования внешних объектов, а затем должна быть отброшена!

Вспомним слова Рам-Прасада Чакраварти: «Это больше, чем просто идеализм в отношении внешних объектов. Ясно, что это не только не реализм, но и не идеализм. Отрицаются не только объекты, но в конечном счете и их сознание. Когда оба отрицаются, возникает мощная мистическая коинциденция той „нустоты“, которая является основой чистоты“».

Таким образом, финальным аккордом учения йогачары в исполнении Васубандху является утверждение нустоты (шуньята), но не в смысле чистого отрицания (нигилизма — вайнашика), к которому, как считают йогачары, приводит нас Нагарджуна, отец-основатель школы мадхьямака. Йогачара как школа претендует на статус третьего, и последнего, «поворота колеса Дхармы», преодолевающего «крайности» этернализма (деификации сущностей) и аннигиляционизма (полного уничтожения всего существующего) во взглядах последователей предыдущих школ (абхидхармы и мадхьямаки). Таким образом, йогачара претендует на более подлинное, более фундаментальное понимание шуньяты (нустоты) в сравнении с мадхьямикой⁶¹. Оно состоит в том, что сознание «нусто от», «свободно от» двойственности субъекта и объекта (грахья-грахака) и это единственно подлинное фундаментальное состояние сознания.

По словам Асанги, старшего брата Васубандху, «несуществование двойственности — это действительно существование несуществования; это определе-

⁶⁰ Санскр., цит. по (Anacker 1986: 466). Cittamātrāpalambhena jñeyārthānupalambhatā | Jñeyārthānupalambhena syāccittānupalambhatā ||

⁶¹ Как указывает Ричард Кинг, «базовый текст», в котором находит свои истоки йогачара, — «Самдхинирмоочана-сутра» (Saṃdhinirmocana-sūtra) «не рассматривает себя в терминах установления соперничающей школы по отношению к шуньявадинам (мадхьямикам. — В.Л.); скорее, она рассматривает себя как текст, эквилибрирующий подлинное значение нустоты. Так, в VII.3 сказано, что цель сутры — установить доктрину трех собственных природ (trisvabhāva) в терминах отсутствия собственной природы (niḥsvabhāvatā). Это было понято как развитие, а не просто реакция против философии нустоты, изложенной в Нраджнянарамите» (King 1994: 679).

ние нустоты. Это ни существование, ни несуществование, ни различие, ни тождество (35)»⁶².

Как отмечает Ричард Кинг, «ранние формулировки классической йогачары, которые мы находим в работах Асанги и Васубандху, ставят особое ударение на то, что может быть названо „концепцией нустоты как контейнера“ (container conception of emptiness). Она сводится к тому, что быть нустым для *x* — значит существовать в той или иной форме. Это явная попытка закрепить концепцию шуньяты махаяны на рельсах Срединного пути и противостоять ловушкам вползающего нигилизма» (King 1994: 669).

Сосуд сознания нуст, но сам сосуд существует! Это не описание концепции, а попытка определить дискурсивно неопределимое состояние, переживаемое сознанием будд в момент просветления.

⁶² Перевод цит. по (King 1994: 666).

Санскритский текст *Madhyānta-vibhāga* 1.13: *dvaya-abhāvohi-abhāvasya bhāvaḥ śūnyasya lakṣaṇam na bhāvo na-apī ca-abhāvaḥnaprthaktva-eka-lakṣaṇam*. См. также: *Madhyānta-Vibhāga* 1.2: *na śūnyaṃ nāpi cāśunyaṃ tasmāt sarvaṃ vidhīyate, sattvād asattvāt sattvāc ca madhyamā pratīpac ca sā*: «Ни нусто, ни непусто, так все описано; это действительно Срединный Путь, потому что есть существование, а также несуществование, и снова существование» (King 1994: 679).

Дигнага: предмет познания как внутренняя реальность «Аламбана-парикша-вритти»

Введение

«Аламбана-парикша-вритти» («Исследование предмета познания с комментарием», далее — АПВ) считается одной из ранних работ Дигнаги¹. По своей тематике она перекликается с ВимВ Васубандху, но гораздо меньше последней по объему, что, однако, никак не отразилось на ее значении и авторитетности. Вряд ли в индийской философии найдется другое такое сочинение, роль которого в такой же степени несопоставима с его предельно краткой формой. АПВ содержит всего восемь карик и небольшой авторский комментарий к ним (вритти), но при этом является ярким и очень содержательным манифестом мощного направления в рамках буддизма, которое известно под именами йогачара («нута йогов»), виджнянавада («учение о познании»), чигта-матра («только сознание») и др.

Оба буддийских философа — учитель (Васубандху) и ученик (Дигнага) — критически оценивают теории внешних объектов буддийских школ абхидхармистского анализа (анализа реальности в терминах дхарм — атомарных событий) реалистического направления. Тематически АПВ соответствует критике Васубандху атомизма (натурализма) и реализма (экстернализма) в ВимВ 11-15. Васубандху стремится опровергнуть реальность атомов и их соединений на том основании, что существование единичного атома не доказано. Дигнага же критикует буддийских приверженцев атомизма в первую очередь за несоответствие их доктрин критериям предмета познания, выдвигаемых ими самими, и утверждает, что предмет познания — не внешний объект, а то, что создано самим сознанием в процессе кармической эволюции индивидуального сознания.

Доказательство того, что атомы не могут быть предметом познания даже с точки зрения самой экстерналистской (буддийский термин бахья-артха-вада) логики, призвано подтвердить тезис собственной теории Дигнаги, состоящий

¹ Основные санскритские комментарии к АН созданы Дхарманалой (530–561) и Винитадэвой (710–770) — двумя в некотором смысле антиподами, поскольку первый обычно представляет точку зрения йогачары, а второй — саутрантики (так было и в их комментариях к «Ньяя-бинду» Дхармакирти).

в том, что познание имеет дело не с внешней реальностью, а только с внутренним ему предметом, и в этом отношении он солидарен с выводами автора ВимВ.

Комментарий перевода АПВ будет состоять из разъяснений к конкретным фрагментам текстов (которые я указываю в их числовой и буквенной индикации, использованной в разделе переводов), а также из некоторых вводных топиков, необходимых для лучшего понимания содержания текстов. Всё вместе образует то, что я называю «медленным чтением текстов». Начну с введения к переводу ключевого термина трактата — «аламбана».

Перевод термина «аламбана» и «скользящая шкала анализа»

Центральным понятием АПВ, как следует из названия, является аламбана, (из корня *lamb* — «поддерживать», «служить опорой» и префикса *ā* — «близко», «в направлении к»). Термин «аламбана» в буддийской философской литературе часто понимается как опора, база, основание, объект, предмет, содержание познания. Самый общий термин для объекта в индийской философии — это *артха*. Он означает объект, предмет в самом широком смысле слова — от материальной вещи до референта (значения) слова или предложения, он также имеет телеологическое и прагматическое значение цели, ради которой совершается познание. Если *вишья* — это не только конкретный предмет или содержание познания, но и сфера, в которой оперируют индрии (чувственные способности, пребывающие в соответствующих телесных органах): индрия-артха (цвета, формы, звуки, запахи, вкусы, осязание), короче — объекты сенсорного распознавания (индрия-виджняна), в отличие от объектов ментального распознавания (мановиджняна), то аламбана — это предметы сфокусированного, фокального когнитивного распознавания (*читта/виджняна-артха*). В школе вайбхашики *вишья фактически тождественна аламбане*, т.е. то, что мы видим, слышим, обоняем, вкушаем, ощущаем кожей, то мы и распознаем как цвета, звуки, запахи, вкусы, тактильные ощущения. Иными словами, наше сенсорное распознавание, передающее «чувственные данные» (*sense data*), соответствует бытию самих объектов. Далее я буду использовать термин сенсорное, или чувственное, распознавание для индрия-виджняны, зрительное распознавание для чакшур-виджняны и т.д. по всем чувственным способностям. Позицию вайбхашики по отношению к познанию сенсорных объектов в западных терминах можно определить как «прямой реализм», «натурализм», «экстернализм», или «сенсуализм».

В саутрантике ситуация иная — *вишья и аламбана не тождественны друг другу*. В западных терминах эта форма реализма соответствует «репрезентативизму». Внешние объекты существуют, и в этом отношении позиция даниой школы продолжает оставаться «натуралистической» и «экстерналистской», но мы имеем дело не с ними, а только с их отпечатками, отражениями в сознании, с их ментальными репрезентациями. Поэтому аламбана в саутрантике — это не сами внешние объекты, а лишь их ментальные копии, или образы, — *акара*, *абха*, *абхаса* и т.п. Это уже шаг в направлении йогачары.

Каким же образом позиции разных школ индийской философии могут повлиять на перевод всех этих терминов для объекта: аламбана, вишая, артха, прамея, грахья и т.п.?

Буддийские философские тексты доносят до нас дискуссии о том, что следует понимать под «объектами». Они имеют фундаментальное значение с теоретической, эпистемологической и онтологической точки зрения. Анализируя номенклатуру терминов для «объекта» в буддийской традиции, известный индолог и буддолог Энтони Кеннди Уордер специально отметил ее предельное разнообразие² и тенденцию западных авторов к неоправданному стиранию этого разнообразия в переводах³. Он относится к АПВ Дигнаги как сочинению, нацеленному на опровержение «существования объекта в смысле реальности, внешней по отношению к сознанию» (Warder 1975: 355). Но какого именно «объекта»? Исследователь призывает коллег удостовериться, к какому из многих разновидностей объектов — «внешних объектов», «чувственных объектов», «объектов сознания» или «объектов как значения слова» — относится термин «аламбана» (Там же). Даже если аламбана означает объект сознания, совсем необязательно, по его мнению, что АПВ имеет отношение к вопросам идеализма. Дигнага, как он полагает, «мог быть озабочен проблемами непротиворечивости и понятности определенных философских концепций, как это было в случае Нагарджуны» (Там же). По Уордеру, в АПВ Дигнага занимается критическим анализом терминологии, вопросами же идеализма он занимался в «Прамана-самуччае», где «объект сознания, предмет воображения, объект как значение слова — все это действительно нереально и сильно отличается от объекта непосредственного восприятия» (Там же).

Уордер обращается к ранним случаям использования аламбаны в абхидхарме. Основательно покопавшись в палийской традиции, он обнаруживает, что уже в школе тхеравада термин «аламбана» отсылает к внутреннему объекту сознания, который возникает как следствие ментального образа (вишая), отражающего реально существующий объект (васту) (Warder 1975: 361).

Похожей трактовки аламбаны придерживался и российский буддолог В.И. Рудой (Рудой 1983: 169–176). Он определял аламбану как «ментальную генерализацию сенсорных данных» (Островская, Рудой 1998: 130), «интеллектуальный, генерализованный объект», то, что «в принципе подлежит осознанию... и имеет свойство обуславливать сознание как его объект» (Островская, Рудой 1998: 422).

Из современных авторов к теме объекта познания обращается Дэн Люстхаус, он тоже вовлекает в свое обсуждение более широкий круг терминов. Для него аламбана — это когнитивный объект, из которого проистекают ментальные впечатления, тогда как термин «акара» (аспект, форма и т.п.) есть само ментальное впечатление, которое возникает из аламбаны; иногда оно означает конфигурацию, размер и т.п. Вишая — это чувственные объекты (цвета, звуки и т.п.) или сенсорные домены (видимого, слышимого и т.п.). К списку терминов для объекта он добавляет еще и термин «нимитта» — когнитивный объект, характеристики

² Он упоминает такие термины, как аламбана, вишая, vastu, артха, грахья, карман, гочара, прамея, свалакшана.

³ Статья посвящена тому, чтобы показать, что эти термины не являются взаимозаменяемыми и интерпретировать их как синонимы ошибочно (Warder 1975: 355).

которого вызывают восприятие, напоминающее объект как нечто сущее, таттву, нечто нередуцируемое и абсолютно реальное, и васту — реальную вещь, которая может лежать в основе познания, хотя «будет ли ее восприятие соответствующим ей как таковой или ему помешают воображаемые конструкции, зависит от степени очистки когнитивных способностей от омрачений — неискusstных состояний сознания» (Lusthaus 2009: 30).

Исследователи единогласно признают АПВ авторитетным источником в том, что касается самой проблемы существования внешних объектов. Однако относительно того, действительно ли Дигнага отрицал внешние объекты, между ними нет согласия, как и не было согласия, в чем мы имели возможность убедиться, между исследователями ВимВ Васубандху.

Сложную ситуацию, сложившуюся в исследованиях АПВ, остроумно резюмировал Ричард Хэйсс: «Большинство ученых благосклонно относятся к тезису о существовании только сознания. Однако Уэймэн настойчиво отрицает, что в тексте отстаивается существование конценции „только сознания“. Уордер соглашается с Уэймэном в том, что бессмысленно толковать „Аламбана-парикшу“ как отрицание существования внешних объектов, и считает это знаком того, что Дигнага был не йогачарным, а саутраитиком. Другие спорят с Уэймэном, утверждая, что „Аламбана-парикша“ отрицает внешние объекты, но при этом соглашаются с мнением Уордера, что Дигнага был саутраитиком. Вывод же, к которому они приходят, противоречит традиции и состоит в том, что Дигнага не был автором „Аламбана-парикши“» (Hayes 1984: 648, прим. 4).

Однако разнообразные интерпретации позиции Дигнаги совсем не обязательно противоречат друг другу или друг друга исключают. В АПВ Дигнаги мы можем видеть, вероятно, один из первых ярких примеров реализации буддийской стратегии полемики, которую впоследствии довел до совершенства Дхармакирти и которая с легкой руки Джорджа Дрейфюса, исследователя Дхармакирти, получила название «скользящей шкалы анализа» (sliding scale of analysis). Суть ее в том, что в дискуссиях с разными оппонентами буддийский автор в полемических целях делает вид, что разделяет их позицию и, затем руководствуясь ею, критикует их: реалистов он сначала критикует с позиции реализма и только после этого переходит к критике с противоположной позиции.

Вслед за Джорджем Дрейфюсом (Dreyfus 1997: 49, 83–105) эту «герменевтическую метафору» (выражение Бприт Келльнер) разрабатывает Джон Данн, выделяя в дискурсе Дхармакирти четыре иерархических уровня воззрений. На каждом из уровней он указывает на идею или конценцию, которая играет роль «переключателя», помогающего подняться на следующий, более высокий теоретический уровень:

1. Уровень₁ — обыденные воззрения, или картина мира обычных людей, обывателей, основанная на лингвистических конвенциях, здравом смысле, повседневном опыте и рефлексии этого опыта в конвенциональных терминах. «Сложные объекты, существующие в пространстве-времени, отличимы от своих частей». В философских дискуссиях, по мнению Данна, эти взгляды представлены в конценции целого ньяи. Переходом на уровень₂ Данн считает концепцию: «целое не тождественно и не отлично от своих частей и поэтому не является реальным в абсолютном смысле».

2. Уровень₂ — это типология абхидхармы. Реальны только дхармы, которые до какой-то степени сохраняют концептуальное, пространственное и временное измерение. Переход на уровень₃ осуществляется с помощью аргумента: универсальная истина тождественна, истина отлична от партикулярной и поэтому реально не существует, или же: сущность, распределенная в пространстве или во времени, истина тождественна мгновениям или атомам, истина отлична от них и не является абсолютно реальной.

3. Уровень₃ — это реализм внешних объектов, или экстернализм: реальны только дискретно постигаемые партикулярности: пространственные атомы и мгновенные фазы процессов. И это их реальность в абсолютном смысле с точки зрения абхидхармы. Аргумент перехода на уровень₄: экстраментальная материя не-реальна в абсолютном смысле и не вызывает появления объекта в восприятии, поскольку двойственность субъекта-объекта в познании является продуктом незнания и поэтому ошибочна, и/или перцептивный образ объекта не является ни единичным, истина множественным.

4. Уровень₄ — эпистемический идеализм: «все сущности ментальны» (Dunne 2004: 56 и сл.).

В «скользящей шкале анализа», как мне представляется, прежде всего реализуется принцип упая каушалья, или искусных методов обращения в буддизм, восходящий к Будде Шакьямуни. В соответствии с этим принципом буддийскому учителю необходимо взаимодействовать с каждой аудиторией на ее языке и в ее системе взглядов и ценностей, но использовать эту систему как «переключатель», а в терминах буддийской метафоры — как «переправу» (метафора плота) для перехода на более высокий уровень понимания. Эта же стратегия реализуется и в буддийской концепции двух истин: относительной, или конвенциональной, отражающей обычный опыт (вьявахарика, самвритисат, праджяптисат), и абсолютной (парамартхика), передающей йогическое трансовое состояние, с позиции опыта в котором можно квалифицировать какие-то факты как относительно реальные, а какие-то как реальные абсолютно.

Правила полемического дискурса, которые развивались индийскими философами, соответствовали негласному принципу: критика системы оппонента состоит в том, чтобы выявлять в ней противоречия прежде всего с точки зрения самой этой системы. Разбывая аргументы «реалистов», Дигнага выявляет в них нестыковки с точки зрения самой «реалистической» логики, которую он «реконструирует» из элементов этих систем.

Метод «скользящей шкалы анализа», который Джон Данн приписал Дхармакирти, на мой взгляд, работает и в АПВ Дигнаги. Если мы допустим это, то взгляды, близкие саутрантике, Дигнага мог излагать и защищать не потому, что он на самом деле был саутрантиком, как утверждают некоторые авторы, а только потому, что следовал стратегии «искусных средств». В анализе АПВ Дигнаги мы тоже попытаемся определить, какие аргументы к какому уровню относятся и какие из них представляют собой «переключатели», «переходы» с одного уровня на другой.

В АПВ, как мы далее увидим, Дигнага во многом опирается на абхидхармистскую традицию, основы которой изложены Васубандху в АКБ. Он отмечает связь

аламбаны и вишай и трактует аламбану как одип из каузальных факторов, или условий (пратьяя), познавательного процесса: аламбана-пратьяя — в абхидхарме это фактор предмета, или предметное условие, наряду с хету-пратьяя — фактором прямой причипы, самананantara-пратьяя — фактором/условием непосредственно предшествующего однородного (момента познания) и адхипати-пратьяя — доминирующим фактором/условием⁴.

Возьмем в качестве иллюстрации пример зрительного распознавания горшка и разберем его с точки зрения этих четырех каузальных факторов:

1) хету-пратьяя — это орган зрения (глаз), без которого восприятие горшка невозможно;

2) аламбана-пратьяя — предмет познания, например горшок, на который направлен данный познавательный акт. Поскольку предмет непостоянен и рекуррентен в каждый отдельный момент, то аламбана-пратьяя есть фактически момент теперь в серии горшка;

3) саманantara-пратьяя — непосредственно предшествующее условие есть предшествующий момент в серии познающего сознания, из которого возникает настоящий момент познающего сознания. В настоящий момент, когда возникает визуальное распознавание, момент рекуррирования горшка уже прошел. В саутраптикае сначала появляется момент объекта, затем момент его распознавания. Главное здесь акцептирование идеи, что каждое явление возникает только в своей серии: распознавание в ментальной серии распознавания, а не в серии самого объекта;

4) адхипати-пратьяя — это все (внешние) факторы, без которых зрительное восприятие невозможно: освещенность, необходимая дистанция, отсутствие препятствий и т.п. — все, за исключением тех, что были названы в первых трех пунктах.

Для Васубаидху, автора АКБ, аламбана — это предмет познания, на который опирается виджняна и который, в свою очередь, опирается на объект (вишай), или сферу действия чувственных способностей (индрий).

Различие между вишайей и аламбаной как, соответственно, объектом индрий (чувственных способностей) и объектом распознающего сознания, или распознавания (читта или виджняна), Васубандху формулирует в комментарии к АКБ 1.29:

«— В чем разница между вишайей и аламбаной?»

— Вишайей есть то, на что действуют сенсорные способности. Аламбана — то, что „схватывается“ сознанием и ментальными явлениями (читта-чайта)»⁵.

⁴ В «Виджняна-кае» (16a7) специализация разных классов «условий» разъясняется на примере зрительного распознавания (vijñāna): «Что такое hetu-pratyaya (условие-прямая причина. — Пер. В.Л.) зрительного распознавания? Сосуществующие (sahabhu) и связанные с ним (samprayukta) дхармы. — Что такое его samanāntara-pratyaya (однородное, непосредственно предшествующее условие. — Пер. В.Л.)? Однородные и непосредственно предшествующие сознанию (читта) и явления сознания (чайтта), возникшее и возникающее зрительное восприятие. — Что такое его ālambana-pratyaya (предметное условие. — Пер. В.Л.)? Цвет-форма (рупа). — Что такое его adhipati-pratyaya (доминирующее условие. — Пер. В.Л.)? Все дхармы, за исключением его самого». Цит. по (Островская, Рудой 1998: 633).

⁵ kaḥ punar viśayālambanayor viśeṣaḥ / yasmin yasya kāritram sa tasya viśayaḥ / yac cittacaitair grhyate tad ālambanam (Pradhan 1967: 19).

Здесь можно перевести вишая как сферу действия чувственных способностей (индрий), т.е. сенсорный, или чувственный, объект (пер.: Островская, Рудой). Аламбану же можно перевести как предмет сознания, или предмет сенсорного распознавания (в отличие от мептального распознавания — мановиджняны).

Согласно разъяснениям Рудого и Островской, «термин „чувственный объект“ фиксирует два аспекта деятельности органа чувств — содержательный (viśaya как чувственные данные) и интенциональный (viśaya как объект направленности действия сенсорного анализатора). Термин „объект сознания“ (предмет сенсорного распознавания. — В.Л.) также фиксирует оба эти аспекта применительно к сознанию и явлениям сознания. Различие здесь, однако, состоит в том, что viśaya („чувственный объект“) выступает коррелятом внешнего относительно психики объекта, обозначаемого термином vastu. Это чувственный образ внешнего объекта. ālambana же как объект сознания состоит с vastu (внешним объектом) в отношении опосредованной корреляции» (Островская, Рудой 1998: 633).

Однако мне представляется, что между вишайей и аламбаной по сути нет разницы. Васубандху излагает здесь позицию школы сарвастивады, или вайбхашика. Это следует из выражения «схватывается сознанием и мептальными явлениями» (читта-чайтта), представляющего схему когнитивного акта в перспективе сарвастивады: симультанное, одномоментное возприкиование (рекуррпровање) объекта индрий (вишая) + соответствующего распознающего сознания (виджняна) + соответствующих чайтта (мептальных явлений). Поскольку в этом случае вишая и будет аламбаной для распознающего сознания, вишая обнаруживается индрийей (чувственной способностью) синхронно с сознанием, которое распознает ее как «свой предмет». В саутрантике же вишая и аламбана составляют разные кшаны — моменты в серии объекта.

Дигнага здесь не оспаривает каузальную функцию объекта в познании: он не отрицает, что познание всегда начинается с объекта, он отрицает только то, что этот объект должен быть внешним по отношению к сознанию.

Отметим, что в АПВ Дигнага понимает виджняну в духе абхидхармы⁶ как зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное распознавание соответствующих объектов («видимого», «слышимого», «вкушасмого», «осязасмого» и т.д.). В этот список не включен шестой вид распознавания — мептальное распознавание⁷.

Кроме того, в АПВ Дигнага не вводит специфических для йогачары седьмой и восьмой функций сознания (виджняны), таких как функция манаса, синтезирующего акты чувственного восприятия, и функция алая-виджняны — резервуара диспозиций (анушая), содержащих в латентной форме будущие акты познания, чувствования, воления и т.п. В этом смысле Уордер прав, утверждая, что Дигнага не занимается здесь йогачаринской доктриной «идеализма».

⁶ В раннем буддизме термин «виджняна» имел два основных значения: 1) сознание как свойство живого существа, которое снушается в материнское лоно в момент зачатия и сопровождает его вплоть до смерти (Дигха никая II 62); 2) одно из шести чувственных распознаваний (см. далее).

⁷ О проблеме, входит ли в число аламбан, упомянутых Дигнагой в АПВ, мановиджняна, см. статью Ченя Куо Линя (Chen 2008).

Вопрос, который Дигнага ставит и решает в АПВ, можно сформулировать так: может ли внешний объект конституировать (а) сферу функционирования чувственных способностей и (б) содержание чувственного восприятия (вишая, гочара), чтобы образовать опору, или предмет (аламбана) виджняны как сознания, функцией которого является (в) распознавание сенсорной информации? Дигнага обращается к определениям аламбаны и вишай, сформулированным в школах абхидхармистской реалистической философии, а затем исследует их же собственные концепции внешнего объекта на предмет соответствия данным определениям.

В конечном счете он приходит к выводу, что аламбана — это всецело событие внутренней кармической эволюции сознания через механизм кармических отпечатков и потенций, не имеющее никакого отношения к внешнему объекту. В свете этих соображений перевод аламбаны как перцепта (букв.: воспринимаемого объекта), который предлагают авторы коллективного исследования Dignāga's Investigation of Precept (Duckworth et al. 2016), релевантен только с позиции феноменальной и конвенциональной истины, в свете же йогачарипской аксиомы (сиддханта), соответствующей абсолютной истине, восприятие (пратьякша) внешних объектов не существует как класс, поэтому аламбана никак не может считаться перцептом. Это лишний раз показывает, что переводы санскритских терминов должны быть контекстуальными.

Что есть «внешний объект» (бахья-артха)?

Реалистические теории познания (как в Индии, так и на Западе) неизменно апеллируют к интуитивному переживанию реальности и достоверности нашего восприятия объектов как неких целостностей — материальных и протяженных («грубых» — стхула). Почему же в АПВ, также как и в ВимВ Васубандху, в роли реально существующих внешних объектов Дигнага рассматривает не обычные вещи, а либо атомы, либо их соединения?

И Васубандху и Дигнага полемизировали с реалистическими школами буддизма (прежде всего сарваствивадой, или вайбхашикой, и саутрантикой), «реализм» которых выражался в признании существования внешних объектов. Однако реализм в этом изводе имел мало общего с реализмом брахманистских школ, таких как вайшешика, ньяя, миманса и саикхья, которые признавали реальность «грубых» — материальных и протяженных предметов нашего опыта. Буддистские реалистические школы разделяли представление о том, что обычные «грубые» вещи существуют не реально (дравьясат), а лишь конвенционально (самвриттисат)⁸ или номинально (праджьяптисат). В основе этого представления лежала базовая буддийская идея, что все, состоящее из частей, подвержено разрушению и, стало быть, непостоянно, изменчиво (анитьятва). «Грубые» вещи состоят из частей и могут быть разрушены или мысленно поделены на составляющие элементы вплоть до атомов, что влечет за собой не только прекращение

⁸ Санскр. *самвритти* (samvṛti), по мнению Ф. Эджертона, восходит к налийскому sammutti — «принятого по соглашению», т.е. большинством общины (сангхи).

их существования как целостностей, но и прекращение их познания как целостностей. Так, разбитый горшок перестает быть горшком и в реальности, и в познании, которое эту реальность отражает.

Соответственно, статусом реально существующего (дравьясат, параматхасат) наделяется лишь такое материальное тело, которое не поддается делению на части ни физически, ни мысленно, потому что оно предельно малое (параману), т.е. атом. Противопоставление реально существующего (дравьясат) эмпирическому или феноменальному (самвритисат), свойственное разным школам абхидхармы, было рано оформлено, как считается, в мадхьямаке в теорию двух истип — абсолютной (парамартхасатъя) и относительной (*вьявахарасатъя*).

Для буддистов-реалистов содержание обычного опыта, которое они понимали как изменчивое, непостоянное (анитъя) и составное (санскрита), не может обладать собственной сущностью (свабхава, сварупа), поскольку сводимо к чему-то другому — своим составляющим частям и далее к нередуцируемым атомам. Из этого реалистические буддийские философы делали вывод, что внешние объекты представляют собой не вещи как онтологические реалии (дравья), являющиеся целостными объектами опыта, а лишь дискретное множество атомов, которые и являются дравья — фундаментальными реальностями.

По этому вопросу буддистские философы спорили с последователями вайшешики и ньяи, отстаивавшими реальное существование целого как отличного от суммы своих частей. Буддисты подчеркивали, в частности, что целое никогда не воспринимается помимо своих частей, как нечто, отличное от них. Целостность, которую мы в них усматриваем, мы же и конструируем, проецируя на них наши внутренние образы и словесные конструкции. Сконструированная целостность не имеет коррелятов в подлинной реальности, поскольку реальностью может быть лишь нечто, не сводимое ни к чему другому, т.е. дхармы и атомы. Так, для буддиста-реалиста горшок или чаша суть лишь совокупности атомов, которые мы для удобства коммуникации условно называем «горшком» или «чашей». Это напоминает объяснения научного типа, когда, например, говорят, что «вода» — это конвенциональное обозначение H_2O . Подобные объяснения западные философы называют «редукционистскими»⁹.

Дигнага ставит перед своими оппонентами-реалистами следующую проблему: если вы считаете, что внешние объекты реальны и своей реальностью обязаны атомам, то именно атомы и должны вызывать сенсорное распознавание (виджняна) объектов, обнаруживаемых чувственными способностями — зрением, слухом, вкусом, осязанием и осознанием. Результатом этого сенсорного распознавания и является аламбана (предмет познания). Однако предположение о том, что предмет познания может быть объяснен в терминах внешнего объекта, состоящего из атомов, по Дигнаге, не выдерживает критики.

⁹ Так, Парфит назвал «редукционизмом» буддийскую концепцию индивида, согласно которой индивид сводится к пяти грунам (скандхам) элементов (см.: Parfit 1984). Обсуждение редукционизма в связи с буддийской проблематикой см. (Siderits 1997).

Медленное чтение текста

«Нестыковка» критериев аламбаны

Этот заголовок служит введением к АП 1abcd. В нем Дигнага формулирует два «реалистических» критерия, которым должен соответствовать предмет познания — аламбана: (1) предмет познания должен обладать каузальной потенцией, т.е. способностью одним своим присутствием вызывать собственное познание; (2) предмет познания должен адекватно отражаться в сознании, т.е. его образ должен передавать, репрезентировать его реальную природу или реальную форму, которая определена в первом критерии как каузальная способность.

Первый критерий мы назовем для краткости «каузальным», второй — «репрезентативистским». Каузальный критерий разделяли все буддийские школы, но в своем реалистическом изводе он больше всего развивается в вайбхашике (сарвастиваде). Репрезентативистский критерий выдвигается в школе саутрантика, известной своей репрезентативистской эпистемологией (познание имеет дело только с репрезентацией внешнего объекта в сознании, а не с самим внешним объектом, который хотя и существует реально, но познанию недоступен).

Если признать, что предмет познания — внешний объект — доступен нам, т.е. если придерживаться прямого эпистемологического реализма, которому следовали вайбхашики, то атомы, которые и составляют для них внешние объекты, будут соответствовать только первому, каузальному критерию. Второму критерию, выражающий позицию школы саутрантика, строго говоря, к атомам неприменим. Он действует только в отношении атомных соединений, образ которых, а не образ отдельных атомов, отражается в сознании¹⁰.

Соответственно, «нестыковка» этих критериев, выявленная Дигнагой, в значительной степени сводится к разнице между вайбхашикой и саутрантикой в их понимании статуса внешнего объекта.

Разберем текст в соответствии с его структурой, представленной в переводе.

В АП 1ab Дигнага вводит две альтернативные позиции относительно природы объекта познания: альтернатива (1) отдельные атомы, альтернатива (2) собрания, скопления атомов. Далее он поясняет, почему отдельные атомы не могут составить вишай — сферу (гочара) деятельности соответствующих индрий, хотя и являются каузальными триггерами (карана) самого когнитивного события.

Он апеллирует к тому, что атомы даны нашему познанию только как картинки «грубых» объектов, а не как картинки отдельных атомов, т.е. атомы отражены в познании как нечто иное, чем они сами (АП 1c). Собрание же атомов, рекурри-

¹⁰ Автор важной статьи об объекте в АПВ. Чень Куо Линь, считает, что в первом критерии сформулирован важный принцип Дигнаги, состоящий в том, что аламбана должна быть субстанцией, из чего вытекает, что форма (акара) должна представлять атрибут этой субстанции: «Только после того, как гарантирована первая предпосылка, мы сможем объяснить, почему Дигнаге было необходимо принять позицию сарвавиджнянавады, утверждающей, что все, что мы знаем, является лишь репрезентацией объекта, появляющегося в сознании». Он основывает свое толкование на переводе Ицзина, отмечая, что в переводе Парамартхи выделение субстанции как чего-то отличного от атрибутов отсутствует. См. (Lin 2006: 122).

рующее в нашем познании вместе со своим познавательным образом и поэтому являющееся объектом (вишая), не может стать аламбаной — предметом сенсорного распознавания (виджняна), поскольку последнее возникает из чего-то нереального, каковым буддисты считают целое как собрание отдельных частей. Вспомним, что для них идентичность множества — это всегда результат ментального конструирования. Мы смотрим на отдельные деревья и видим «лес», смотрим на конструкцию из дышла, колес, кузова, ярма, вожжей — видим «колесницу».

Кому адресован этот первый довод Дигнаги — вайбхашике или саутрантике?

Согласно вайбхашике, отдельные атомы обладают способностью порождать познание, или каузальным критерием, но саутрантики так не считают. С их точки зрения, атомы никогда не существуют по отдельности, а только в собраниях, поэтому каузальностью обладают только соединенные, собранные атомы. Это позволяет предположить, что первый довод Дигнаги направлен против вайбхашиков с позиции саутрантиков, с которой он условно из тактических соображений отождествляет свою критическую позицию.

Посмотрим на второй довод, опирающийся на репрезентативистский критерий. Сам этот критерий соответствует позиции саутрантики, а не вайбхашики, и вывод о том, что если вишая нереальна, то и аламбана нереальна, тоже не противоречит саутрантике.

Кроме того, в АП 1d Дигнага отмечает, что сенсорное распознавание возникает также и из индрии (чувственная способность и ее орган), хотя саму индрию «не видит».

О том, что сенсорное распознавание возникает и из объекта, и из чувственной способности как двух «баз»: внешней (бахья-аятана) и внутренней (антара-аятана), — говорится во множестве буддийских текстов, начиная с канонических (Трипитаки). Но то, что при этом сама индрия распознается не как таковая, а только в терминах ее объектов, — более поздняя идея, возникшая, скорее всего, в постканонических абхидхармических дискуссиях.

В этом вопросе Дигнага следует Васубандху в АКБ 1.42, который утверждает о сенсорном распознавании, что оно возникает и из внешнего объекта, а также из индрии, но при этом «распознает объект, а не индрию».

Иными словами, если считать, как саутрантики, что объект должен быть репрезентирован в познании своим образом/отпечатком/формой, в этом случае образ сложносоставных объектов, состоящих из атомов, не передает образ самих атомов, равно также как образ, который создается с помощью индрий, не отражает природы самих чувственных способностей, а отражает лишь природу «грубых» объектов.

Это важное замечание буддийских философов (сначала Васубандху, а потом Дигнаги) удивительным образом перекликается с рассуждениями об инструментах восприятия и природе психических процессов известного современного отечественного психолога Л.М. Веккера. Он выделяет два ряда фактов, характеризующих психический процесс: «Первый из этих рядов фактов неопровержимо свидетельствует о том, что любой психический процесс, как и всякий другой акт жизнедеятельности человеческого организма, неразрывно связан с функционированием какой-либо из его систем. И динамика этой системы или органа психиче-

ской функции, будь то слуховой, тактильный или зрительный анализатор, мозг или нервная система в целом, может быть описана лишь в терминах тех внутренних явлений, которые в этом органе происходят. Иначе говоря, механизм любого психического процесса в принципе описывается в той же системе физиологических понятий и на том же общепсихологическом языке, что и механизм любого физического акта жизнедеятельности. Однако, в отличие от всякого другого собственно физиологического акта (а это составляет суть второго ряда фактов), конечные, итоговые характеристики любого психического процесса в общем случае могут быть описаны только в терминах свойств и отношений внешних объектов, физическое существование которых совершенно не связано с органом этого психического процесса и которые составляют его содержание»¹¹.

Иными словами, мы можем описать наши ощущения, восприятия и мысли лишь в терминах внешних объектов, тогда как физико-физиологические процессы, лежащие в основании этих психических явлений, описываются лишь в их собственных физиологических терминах. Из этого, по Веккеру, вытекает недоступность этих процессов прямому чувственному наблюдению: «Человек не воспринимает своих восприятий, но ему непосредственно открывается предметная картина их объектов»¹². Это было сказано в эпоху, когда нейронаука еще не имела таких впечатляющих достижений, как сегодня. Благодаря высокочувствительным томографам и другим приборам сегодня мы можем наблюдать на экранах мониторов изображения физиологических процессов, однако в любом случае это картинка, создаваемая данными приборами по их определенным техническим параметрам, а не прямое чувственное наблюдение.

Согласно Дигнаге, функционирование «физиологического» инструментария (индрия) познания может быть истолковано в терминах «физико-физиологических понятий» (контакт органов чувств и объектов, атомистическая структура индрий), однако конечный результат — познание — может быть представлен лишь в терминах вишая — объектов индрий, которые служат предметами (аламбана) сенсорного распознавания, или виджняны. Это и позволяет провести сравнение с выводом Веккера.

Однако Дигнага делает еще более радикальное заявление. Для него в познании не отражается не только воспринимающая его индрия, но и природа самого объекта, поскольку последний состоит из невоспринимаемых атомов (конечно, Дигнага в силу понятных причин не касается возможности искусственного усиления познавательных способностей с помощью технических приборов).

Если считать, что элементарные сенсорные впечатления, например цветовые пятна, вызваны атомами, которые сами лишены воспринимаемого цвета, то между образом, который мы воспринимаем, и его причинами — атомами, возникает «разрыв в объяснении». В этом случае мы не можем считать атомы ни вишайей, поскольку их ментальный образ не передается индриями (т.е. они не воспринимаются), ни аламбаной, поскольку наличие такого образа — это также и второй критерий аламбаны.

¹¹ Веккер 1998: гл. 2. Цит. по: <http://psylib.org.ua/books/vekk101/txt02.htm>

¹² Там же.

Скопления атомов соответствуют второму критерию аламбаны (их форма появляется в познании в виде образа «грубых» вещей), но не первому — они не наделены каузальной функцией, т.е. не являются причинными факторами познания, поскольку, согласно «редукционистскому» реализму буддийских абхидхармиков, никакой конгломерат, ничто, состоящее из частей, не может обладать реальным существованием (дравьясат). Иными словами, если факт «причипения» познания со стороны его объекта состоит в простом присутствии атомов в момент познания, то, поскольку скопления атомов, в отличие от едипичных атомов, не обладают способностью служить чему-либо причипой, опи, по Дигнаге, не могут вызывать свое познание.

К этому же выводу могли присоединиться и саутраптики. Дхаммаджоти приводит аргумент саутрантика Шрилаты, состоящий в том, что образ/аспект (акара) скопления атомов возникает в момент, следующий после момента непосредственного чувственного восприятия этого скопления, когда составляющие его атомы лишаются своей каузальной функции, т.е. их момент уже прошел, поэтому сенсорное распознавание репрезентации внешнего объекта в виде аламбаны не имеет реальной опоры (дравья) (Dhammajoti 2012: 229).

В АПВ 2а в своем определении аламбаны Дигнага синтезирует (1) критерий каузальности, которым вайбхашики характеризуют только существующее реально (дравьясат), т.е. отдельные атомы, а саутрантики — только совокупности атомов; и (2) критерий репрезентативности, который вайбхашики отрицают, а саутраптики обнаруживают исключительно у скопления атомов: *«Только тот объект (артха), который вызывает познание (виджняпти), имеющее образ себя, правильно считать предметом познания (аламбана)»*.

Критерий, выдвигаемый в определении вишая, практически совпадает с репрезентативным критерием аламбаны. Это возможно только с позиции саутрантики. Скопления атомов, которые мы воспринимаем в образе «грубых» вещей, например горшков или чашек, — это вишая. Соединения атомов являются и предметами нашего опыта и образами нашего сознания. В буддийской оптике это конвенциональные вещи, поскольку их статус определяется зависимостью от составляющих их атомов. Каузальностью же обладает только то, что не зависит ни от чего другого, лишь реально сущее — таковым для буддийских сторонников реализма являются только сами атомы и дхармы.

Фактически альтернативу (1) об отдельных атомах в версии вайбхашики Дигнага критикует с помощью репрезентативного критерия саутраптики — атомы не вызывают своего образа в познании поодиночке. И здесь он «ломится в открытую дверь», поскольку вайбхашики тоже не признают репрезентативного критерия в идентификации вишая и аламбаны. Предположение о том, что этот аргумент направлен против саутрантики с ее репрезентативизмом, тоже легко опровергнуть, поскольку саутрантики также не считают, что отдельные атомы репрезентированы в познании как отдельные.

Альтернативу (2) о скоплении атомов Дигнага пытается опровергнуть с помощью примера двоящейся луны — перцептивной иллюзии, аргумента против саутраптиков, утверждавших, что познание создает образ, конгруэнтный внешнему объекту (вы утверждаете, что наше непосредственное восприятие отражает реальные объекты, в этом случае как объяснить непосредственное восприятие

двоящейся луны, которое ничего не отражает?). Нереальность скопления (самгхата) атомов в сравнении с составляющими его атомами (АП 2b) признает и сама саутраптика.

Формирование образа двоящейся луны, что называется «на нустом месте», без реального субстрата служит метафорой механизма работы визуального сознания без участия внешнего объекта в качестве базы (аятана) (АП 2b) (напрашивается сравнение познания со сновидением у Васубандху в ВимВ).

Подводя итог анализу альтернативных определений предмета познания: альтернативы (1) об отдельных атомах и альтернативы (2) о скоплениях атомов, — Дигнага в АПВ 2cd указывает на то, что каждому из этих двух «кандидатов» на роль аламбаны не хватает одного критерия: атомам — критерия репрезентации своего образа в познании; скоплениям атомов — реального существования, обеспечивающего действенность каузального фактора, из чего вытекает, что ни то ни другое не может конституировать аламбану — предмет познания.

Если рассматривать этот аргумент в рамках «скользящей шкалы анализа», то он призван показать внутреннюю противоречивость, неогерметичность экстерналистской реалистической позиции, необходимость радикальной «смены парадигмы» и перехода на интерналистскую платформу.

Знакомство с комментарием к АПВ йогачары Винитадэвы, ставшее возможным благодаря его переводу с тибетского Малькольмом Экелем, помогает понять аргументы Дигнаги в их более развернутой логической форме. В АПВ 1 Винитадэва представляет их в форме трехступенчатого логического вывода: 1) выводимое (садхья): «атомы не являются объектами (вишая) чувственного познания»; 2) довод (хету): «поскольку чувственное познание не содержит образа атомов»; 3) положительный пример (дриштант): как в случае чувственных способностей (индрия), см.: Экель в (Duckworth et al. 2016: 55).

Винитадэва также ссылается на две формы логического вывода в комментарии своего предшественника Дхармапалы: 1) выводимое (садхья): «атомы не являются предметом (аламбана)»; 2) довод (хету): «поскольку они не вызывают познания, имеющее их образ»; 3) положительный пример (дриштант): «как чувственные способности». Довод второго вывода: «поскольку их форма не удостоверена», см.: Экель в (Duckworth et al. 2016: 56–57).

Последнее соответствует аргументу Дигнаги в АПВ 1: *«Объект (вишая) [есть то.] собственная природа (сварупа) [чего] удостоверяется познанием, поскольку [познание] возникает с его визуальным образом (акара)»*.

Термин «удостоверяется» (nirdhāryate) отсылает к важным факторам познавательного процесса, которые в других философских текстах могут передаваться терминами «вьявасая», «адхьявасая», «анувьявасая». Речь идет о том, что сам по себе акт познания не гарантирует своей достоверности, ведь мы можем познавать неправильно, неточно, можем испытывать сомнения относительно своего познания. На языке обыденного опыта эту ситуацию можно описать следующим образом: мы не можем быть уверенными в познании чего-то, если непосредственно не наблюдаем, что познаем; мы не можем видеть атомы, поэтому не можем быть уверены, что познаем именно их, хотя и допускаем на основании логического вывода, что они существуют, равно как мы твердо уверены, что существуют чувственные способности, с помощью которых мы познаем объекты, но сами эти

способности, подобно атомам, не даны нам в опыте как таковые. Если бы органы чувств (сенсорные анализаторы), вызывающие соответствующие сенсорные ощущения, сами могли стать предметом познания, то мы воспринимали бы их или вместе с объектами, или отдельно от них. Однако этого не происходит.

Винитадэва в своем комментарии к АПВ Дигнаги объясняет, почему атомы не являются реальными сущностями (дравья), или просто не являются «реалиями». Доказав их пространственную делимость, т.е. составленность из частей, придется признать их существование лишь в конвенциональном, относительном смысле, а признав их неделимость на части, придется признать, что они не могут отбрасывать тень и т.п. (здесь Винитадэва ссылается на критику атомов в **ВимВ 14** Васубандху). Винитадэва, как и Васубандху, обращается к визуальной пространственной модели атома, которая легче всего поддастся критическому анализу.

Могут ли атомы быть причипами, учитывая эти критические аргументы? Если признать атомы причипами, то возникает проблема невозможности для них быть предметами познания, поскольку они не отражаются в познании. Чувственные способности/органы чувств (индрии) каузально вызывают познание, но не представлены в нем своими образами. Так же и атомы: производя познание каузально, они не представлены в нем своими виртуальными копиями. Винитадэва уточняет, что в данном контексте чувственные способности являются доминирующим условием — адхипати-пратьяя. Это значит, что в определении «профиля» чувственного восприятия именно индрии, а не объекты, играют доминирующую роль, см. (Duckworth et al. 2016: 57), что, как мы увидим, соответствует и учению Дигнаги.

Еще более эксплицитен комментарий Бхававивеки (ок. 500 — 560): *«В данном случае форма единичного атома не является сферой (гочара) познания формы, поскольку она в нем (познании. — В.Л.) не отражается, также как форма глаза не является объектом зрительного восприятия»* (Duckworth et al. 2016: 57 и сл.).

Мне представляется, что разницу между вишайей и аламбаной в определенном отношении можно сопоставить с разницей между «объектом» и «предметом» познания в русскоязычной философской терминологии, в которой объект — это некая область, сфера познавательной деятельности, тогда как предмет — тот сегмент этой сферы, на котором сфокусировано наше внимание или исследование. То есть объект — это возможное поле, на котором мы разворачиваем наш когнитивный поиск (для зрения — область видимого, для слуха — область слышимого и т.п., для манаса — область внутреннего психического опыта), предмет же — это то, что мы формируем нашим познавательным запросом, конкретной задачей, которую решаем с помощью фокусировки внимания.

С точки зрения «скользящей шкалы анализа» исходная позиция, с которой стартует Дигнага, — это «экстернализм», убеждение в реальности существования внешнего объекта (бахья-артха-вада). Критерий каузальной роли объекта в познавательном процессе относится к этой позиции. Ее разделяют все реалистические школы — буддийские и брахманистские. Для брахманистов-реалистов (вайшешики, найяики, мимансаки) этот критерий касается внешней реальности как таковой — будь то реальность целостных вещей и их свойств или же реальность составляющих их атомов. Со стороны буддистов первый критерий разде-

ляют не только реалистические школы: вайбхашика, которая приписывает его отдельным атомам, саутраптика, которая приписывает его скоплениям атомов, — но также и йогачара, для которой предмет, обладающий каузальностью, есть часть сознания.

Второму критерию — проекции образа объекта — отвечает, как мы уже выяснили, саутраптика с ее репрезентативистской теорией познания, известной как сакаравада: познание имеет свой собственный аспект (акара), который соответствует форме внешнего объекта, и сакаравада виджнянавады — познание имеет свой собственный аспект, но он никак не связан с внешним объектом, который нереален.

Что является «переключателем», выводящим понимание проблемы внешнего объекта на более высокий уровень «скользящей шкалы анализа»? Мне представляется, что роль переключателя — это всегда некоторый «сбой» программы, маркер парадокса, замешательства, или тупика, к которому приводит логика, принятая за основу на актуальном уровне рассуждения. В АПВ применение обоих критериев Дигнаги сначала к атомам, потом к составным объектам (соединение критериев вайбхашики и саутраптики) создает тупик, выход из которого требует перехода на другой уровень анализа.

Дигнага формулирует свой вывод так: атомы отвечают критерию каузальности, но не отвечают критерию наличия коингуэнтного когнитивного образа (сарунья), значит, атомы не могут быть аламбаной — предметом познания. «Грубые» объекты отвечают критерию репрезентативности, но не отвечают критерию каузальности, значит, они тоже не могут быть аламбаной.

Мы уже имели возможность убедиться в том, что критика Дигнаги обращена против всего реализма, но реализм вайбхашики и реализм саутраптики — разные вещи: вайбхашики не приписывали репрезентативистский критерий как необходимое дополнение каузального критерия, поэтому вывод Дигнаги о несостоятельности репрезентативизма их не касается. Строго говоря, из невосприимчивости атомов не следует вывод о том, что они не реальны. Реалистические брахмапистские школы тоже признают невосприимчивость атомов в силу их предельной малости, но это не мешает им доказывать реальность атомов путем логического вывода из существования сложных вещей: деление вещей на части должно иметь предел, дальше которого оно продолжаться не может, поэтому, чтобы избежать регресса в бесконечность, надо признать атом неделимым (аргумент в пользу неделимости атома, развиваемый в реалистической школе ньяя)¹³. Однако аргументы, которые предлагают последователи ньяи в доказательство существования атома *а ля вайбхашика*, остаются за скобками буддийского дискурса.

Концептуальная рамка дигнаговской критики атомизма образована в основном чисто буддийской доктринальной «повесткой дня»: 1) дихотомией относительной и абсолютной реальности/истины; 2) составленностью из частей как знаком изменчивости, непостоянства (анитьята, аничча); 3) «антиэссенциализмом» — непризнанием неизменных сущностей (анатмата); 4) теорией причинности, основанной на многофакторности всех каузальных процессов; 5) проблемой мгновенности эпизодов познания (кшаникатва) и т.п. Дигнага, как и Васубандху, явно не собирался развивать атомистическую доктрину. Их единственная цель — ее опровергнуть.

¹³ См. полемику ньяи с буддистом-антонентом атомизма: ПС. IV.2.18-25.

Дигнага выдвигает свои критические аргументы против реалистических концепций атомов. Среди приверженцев «атомистического» реализма вопрос о том, что является предметом (аламбана) познавательного акта, решался тремя способами: одни считали, что это отдельные атомы (альтернатива 1); другие, что скопления атомов (сангхата) (альтернатива 2), АПВ 1-2; третьи, что аккумулярованные аспекты (санчита-акара) (альтернатива 3), АПВ 3-5.

Далее мы попробуем сравнить эту классификацию с исследованной нами классификацией четырех возможных форм внешнего чувственного объекта (вишая) у Васубандху в ВимВ 11-13, что позволит реконструировать атомистические идеи того времени:

1. Атом как единое, неделимое целое (ска), подобное атому вайшешики (avaṣaṇī) (альтернатива 1).

2. Множество атомов (анека) (альтернатива 2).

3. Скопления (saṃghatā) атомов (альтернатива 3).

4. Скопления атомов, как у кашмпрских вайбхашиков (альтернатива 4).

Более-менее согласуются только альтернатива 2 в ВимВ 11 и альтернатива 1 во вступлении (вритти) к АП 1, где речь идет о множестве отдельных атомов. Во вступлении к АП 1 альтернатива 2 — сангхата коррелирует с альтернативой 3 — саихата (в ВимВ 11). Слова saṃghata и saṃhata образуются от глагола han — «бить», «ударять» с префиксом sam («с», «вместе») — скопление, соединение, смесь, столкновение; подразумевается нечто материальное, твердое, оказывающее сопротивление. Мой перевод — «компактная масса». Вайбхашики попадают под обе рубрики: «множество отдельных атомов» и «скопления атомов»; саутрантики, скорее, под «скопления атомов», поскольку они признавали единичные атомы только в скоплениях.

Васубандху в ВимВ 11 выводит несуществование скоплений атомов из несуществования атомов как таковых, а последнее выводит из того, что атомы не постигаются индивидуально (пратьекам) — каждый по отдельности. Дигнага же в АПВ дополняет этот аргумент доводом саутрантики о том, что форма/аспект (акара) каждого из атомов не появляется в познании как нечто отдельное от скопления (критерий репрезентативности).

Очевидно, что Дигнага больше, чем его учитель, обращает внимание на механизм познавательного процесса. Но когда речь заходит о статусе скоплений (самгхата) в интерпретации Васубандху и Дигнаги, мы должны поставить вопрос, что имеется в виду: скопления, в которых атомы касаются друг друга, или *скопления*₂ (по Кену), или *скопления*₃ (по Кену), в которых атомы физически не соприкасаются?

Как мы выяснили по отношению к ВимВ, физическое касание атомов не допускалось некоторыми буддийскими атомистами (кашмпрскими вайбхашиками) по причине его проблематичности с точки зрения постулата «неделимости» атома при помещении его в систему пространственных координат (согласно визуальной пространственной модели). Признавая, что индивидуальные атомы не касаются друг друга (na spṛśanti), кашмпрские вайбхашики, как мы видели, допускали возможность скопления атомов без касания (nṣprāptatva) с участием

ветра, который поддерживает атомы в состоянии смежности в пространстве — *скопление*₃ (по Кену). Однако касание, как я уже показала, не было проблемой для «старой» сарвастивады с ее качественной конценцией «сборного атома», или самгхата-параману¹⁴.

Обратившись к АКБ 1.43d, мы установили, что Васубандху ссылается на отсутствие между атомами прямого касания как на взгляд кашмпрских вайбхашиков. В ВимВ 13 мы отметили, что Васубандху опять указывает на конценцию кашмпрских вайбхашиков (*скопление*₃ по Кену). Однако у Дигнаги в АПВ идентичность приверженцев альтернативы 2 не уточняется¹⁵.

Отметим, что в каждом из перечней атомистических альтернатив есть пункт, который не находит аналога в других. В ВимВ 11 это (1) — конценция атома вайшешики, тогда как в АПВ 3ab это (3) — концепция санчита-акара (примерный перевод «аккумулятивные аспекты/формы») непопятной аффилиации.

Поскольку Дигнага сам не называет авторов или группы, которые выдвигают упомянутые альтернативные концепции атомов, это послужило почвой для самых разных предположений. Самый большой разброс мнений касается альтернативы 3.

Випитадэва в своем комментарии к АПВ приписывает ее авторство аюрведическому автору Вагбхате¹⁶. Таранатха отмечает ее сходство с учением джайна Сумати (см.: Frauwallner 1930: 187), индийский буддолог Аяйсвами Шастри связывает ее со взглядами сарвастивадина Бхадапты Шубхагупты (720–780), автора трактата «Бахья-артха-сиддхи-карика» («Стихи об утверждении внешнего объекта»)¹⁷, а китаец Куэй-цзы (632–682), комментатор Сюань цзана (600/602–664), комментатора АПВ, — с вайбхашикой Сангхабхадры (VI в.).

Сравнивая сценарии критики атомистических представлений в ВимВ и АПВ, обратим внимание на то, что альтернатива 3 в ВимВ и альтернатива 4 в АПВ упоминаются отдельно от остальных, после того как изложены критические аргументы в их адрес, и оба философа относятся к этим альтернативам как к попытке сторонников атомизма избежать логических проблем, поставленных предыдущими критическими аргументами.

В АПВ Дигнага заговяет сторонников первых двух альтернатив в угол, но тут некая группа «экстерналистов» выступает с альтернативой 3, которая претендует на преодоление недостатков первых двух. Эта альтернатива состоит в том, что санчита-акара удовлетворяет обоим критериям предмета познания (аламбаны).

Обзор «кандидатов» на роль приверженцев каждой из трех альтернатив из АПВ Дигнаги содержится также и в некоторых сочинениях постдигнаговских

¹⁴ См. ИФР к ВимВ 11-15.

¹⁵ Мне представляется, что ей соответствуют и вайбхашика и саутрантика, правда каждая по-своему, как мы увидим далее.

¹⁶ См. (Frauwallner 1930: 186). Экель, следуя Винитадэве, считает, что это могла быть экстраполяция из работ Вагбхаты, см. (Duckworth et al. 2016: 88, прим. 36). Вместе с тем он полагает, что подобная точка зрения могла иметь и более широкое хождение, в частности, он обнаруживает ее у брахманистских философов Удьятакары и Кумарилы Бхатты. См.: Malcolm David Eckel. "To Please Beginners". Цит. по (Duckworth et al. 2016: 88, прим. 3).

¹⁷ См. ряд исследований (Shastri 1967; Gangotpadhyaya 1980; Bagchi 2011: 100). Анализу связи трактата и идей Шубхагупты с АПВ Дигнаги и ВимВ Васубандху посвящен ряд исследований современных буддологов-тибетологов, особенно (Mikogami 1993).

буддийских авторов. Например, мы находим такой обзор у йогачарина Стхпрамати (475–555) в комментарии к ТримВ Васубандху¹⁸.

«[Альтернатива 1]: Предметы (аламбана) пяти распознаваний представляют собой самчиту, поскольку они репрезентированы как таковые. Самчита же есть не что иное, как собрание частей (аваява), поскольку форма (акара) самчиты не познается вне своих частей. Следовательно, распознавание возникает как характеризующее образом санчиты без участия внешнего объекта. [Альтернатива 2]: И атомы не являются его (распознавания) предметом (аламбаной), поскольку они не обладают способностью репрезентировать его. Ведь атомы в состоянии санчиты (здесь: соединения) не обладают никакой дополнительной, превосходящей природой (атма-атишья) в сравнении с состоянием асанчиты — отсутствия соединения. Поэтому атомы, собранные вместе (санчита), не представляют собой предмет познания (аламбану), как и атомы, не собранные вместе (асанчита). [Альтернатива 3]: Некоторые считают, что атомы, которые не доступны органам чувств (ати-индрия), когда они не зависят друг от друга (нирапекша), становятся доступными органам чувств, когда они зависят друг от друга. Но и последние тоже не обладают никакой дополнительной природой, зависят ли они друг от друга или нет; таким образом они либо познаются индивидуально соответствующими органами чувств, либо недоступны чувственному познанию. Если объектом (вишья) чувственных способностей являются атомы, зависимость друг от друга, при этом условии невозможно распознавание горшка и стены, поскольку атомы лишены способности вызывать эту репрезентацию. Распознавание, характеризующее одной репрезентацией, не может иметь своим объектом другую репрезентацию, поскольку это привело бы к нежелательным логическим последствиям»¹⁹.

Экель считает, что Стхпрамати продвинул наше понимание на шаг вперед. Он отличил санчиту от самухи и соединил санчиту с акарой, однако при этом оставил нерешенными два вопроса: «Что такого может санчита, чего не может самуха? Возможно ли для термина акара в композите санчита-акара относиться не только к собраниям атомов, но и к отдельным атомам?»²⁰. Исследователь отмечает, что эти вопросы начали проясняться для него, когда он познакомился с дискуссией по вопросам восприятия неовайбхашика Сангхабхадры (IV–V вв.) с саутраптиком Шрилатой (330–410)²¹. В этой дискуссии Шрилата утверждает, что единичные атомы не являются аламбаной (предметом) чувственного воспри-

¹⁸ Мой перевод по санскритскому тексту из издания (Buescher 2007: 44).

¹⁹ *sañcitālambanās ca pañcavijñānākāyās tadākāratvāt | na ca sañcitam avayavasamphatimātrāt anyad vidyate | tadavayavān apohya sañcitākāravijñānābhāvāt | tasmād vinaiva bāhyenārthena vijñānam sañcitākāram utpadyate | na ca paramāṇava eva sañcitās tasyālambanam paramāṇūnām atadākāratvāt | na hy asañcivasthātṛasāñcitāvasthāyām paramāṇūnām kaścid ātmātīśayaḥ | tasmād asañcitavat sañcitā api paramāṇavo maivālambanam | anyas tu manyate ekaika paramāṇur anyanirapekṣo 'īndriyo bahavas tu parasparāpekṣā indriyagrāhyāḥ | teṣām api sāpekṣanirapekṣāvasthāyor ātmātīśayābhāvād ekāntenendriyagrāhyatvam aīndrayatvam va | yadī ca paramāṇava eva parasparāpekṣa vijñānasya viśayībhavanti | evam sati yo 'yam ghaṭakuṇḍyādākārabhedo vijñāne san a syāt paramāṇūnām atadākāratvāt | na cānyanirbhāśasya vijñānasyānyākāro viśayo yujyate 'tiprasaṅgāt |* Цит. по (Buescher 2007: 44).

²⁰ См.: Malcolm David Eckel. "To Please Beginners". Цит. по (Duckworth et al. 2016: 62).

²¹ В исследовании Колетт Кокс (Cox 1988).

ятия, поскольку не конституируют его объекта (вишая). Пять внешне ориентированных (бахья) типов чувственного восприятия опираются на собрания атомов, которые не существуют как реалии. Поэтому пять внешних типов восприятия неспособны постичь актуально данные сферы чувственных объектов.

Сангхабхадра предлагает отличить термины для собрания, скопления (самагри, самхата, самнипата, самгхата) от термина самчита. Он утверждает, что атомы образуют агрегации, конгломераты, кластеры или соединения частей, которые делают возможным их непосредственное чувственное восприятие, притом что принципом восприятия остается отдельный индивидуальный атом. Шрилата же говорит о временных скоплениях атомов, воспринимаемых ментальным сознанием²².

Сангхабхадра между тем не объясняет, чем конкретно механизм санчиты отличается от механизмов сангхаты и т.п. Возможную объяснительную модель Экель находит у комментатора АKB Васубаидху — Яшомитры, который упоминает ее в связи с обсуждением статуса абхидхармистского классификационного термина скаидха (кластера, агрегата) в качестве дхармы: является ли скаидха чисто номинативной (концептуальной) категорией, или дравьей, которая имеет реальные каузальные последствия?

«Имеют ли пять сенсорных распознаваний самчиту как свое убежище/локус (ашрая) и предмет (аламбана) (с. 63)? Относительно этого вопроса [Васубаидху] говорит: Нет. Поскольку собрания имеют причины в индивидуальном порядке (ekaśaḥ samagrāṇāṃ kāraṇabhāvāt). Почему? Все вещи, возникающие вместе, составляют причины, когда они в больших количествах (ekaśaḥ) или каждая по отдельности (pratyekaṃ). Это так, потому что множество атомов органов чувств являются причинами индивидуально, когда они зависят друг от друга (parasparam aprekṣatāṇāṃ), а не когда они в состоянии разъединения (asaṃhatāṇāṃ). Например, когда множество людей пытаются тянуть бревно, они не достигают успеха, если действуют поодиночке, но когда они собираются вместе и начинают кооперироваться (букв.: зависят друг от друга), то достигают успеха... То же самое верно и в отношении атомов, которые конституируют и органы чувств, и их объекты. Они не достигают успеха в порождении чувственного распознавания индивидуально, поодиночке (pratyekaṃ), но эффективны, когда рекуррируют совместно (samudita)»²³.

Такими сложными нутями, следуя за разными комментариями, я и пришла к объяснительной модели альтернативы 3, которая представляется мне наиболее адекватной.

Самое важное в этой модели — указание на то, что не группа людей как целое сдвигает бревно (группа, собрание не обладают каузальной функцией, но ею обладает каждый индивидуальный участник группы). Для объекта восприятия это означает, что он образуется не единой массой атомов, а индивидуальным вкладом каждого атома.

Однако на этом основании провести дифференциацию терминов самгхата, самуха и т.п. все равно не удастся, поскольку самчита очень часто используется как

²² Экель ссылается на (Cox 1988: 74).

²³ Yaśomitra — см. (Wogihara 1936).

сипопим этих других терминов. Нестрогость буддийской терминологии для передачи идеи собрания частей, множества частей и взаимодействия частей внутри и вне таких собраний отмечается многими исследователями. На мой взгляд, это может объясняться буддийским номинализмом применительно к отношениям, которые причисляются буддистами исключительно к сфере языковых и концептуальных конструкций с их расплывчатостью и необязательностью.

Мы видим это даже по отрывку из Яшомитры, в котором термин «санчита» в конечном итоге объясняется с помощью термина «самудита», что означает буквально «возникшие вместе». Экель считает, что это выражение соответствует идее буддийского философа Бхававивеки о том, что санчита состоит из однородных частей, собранных в одном месте (Eckel 2008: 247–252). Однако, как можно заметить, Дигнага говорит не о санчите атомов, а о санчите акара. Санчита-акара (причастие *sañcita* от глагола *sañci* — накапливаться, собираться; плюс *ākāra* — образ/форма/аспект) — это буквально: сгруппированные, аккумулятивные, интегрированные (поскольку речь идет о взаимозависимости атомов) формы, аспекты (акара) атомов.

Идея Бхававивеки навела меня на мысль, что санчиту в данном контексте можно интерпретировать как некий кумулятивный, суммарный эффект постепенного накопления определенных аспектов атомов, которое сопровождается увеличением их числа. Усиление концентрации этих аспектов в атомном соединении в какой-то момент приводит к качественному скачку («переходу количества в качество») из невоспринимаемого в воспринимаемое. В этом случае восприятие «грубых» объектов как совокупности атомных свойств удовлетворяет и критерию каузальности — отдельные атомы в составе этих объектов порождают свое познание, с одной стороны, и критерию наличия в познании образа познаваемого предмета — с другой: накапливаемые аспекты, преодолевая порог, отделяющий воспринимаемое от невоспринимаемого, репрезентируются в познании.

В отличие от самхаты-параману и самуха-параману, которые прямо характеризуют атомы («собранный атом», «сборный атом»), санчита-акара — это определение, подразумевающее атомы. Мы помним, что акара — термин саутраптики, означающий точную ментальную копию, образ внешнего объекта в голове, воспроизводящий последний. Хотя саутраптики признают, что акара создается сознанием, это, с их точки зрения, не приносит в акару никакого искажения исходного образца. Так что мы можем полностью положиться на эту копию как на дубликат, факсимиле реальности.

В виджнянаваде акара, естественно, всецело создана сознанием, без какого бы то ни было внешнего прототипа. Что же касается вайбхашики, то вопрос состоит в том, как интерпретируется акара в этой школе, прежде всего у Сангхабхадры?

Дхаммаджоти, досконально изучивший сочинения Сангхабхадры в китайских переводах, обращает наше внимание на то, что в неовайбхашике акара связана не с сенсорным распознаванием, как в саутраптике, а с ментальным распознаванием (мановиджняна) и функцией понимания (праджня). Поэтому акара понимается не столько как сенсорный слепок внешнего объекта, сколько как фигура, скорее, концептуализации и ментального конструирования, чем сенсорного опыта²⁴.

²⁴ Проблема акары в сарваствиваде посвящена глава 10. *Ākāra, sākāra-vijñānavāda, nirākāra-vijñānavāda* в книге (Dhammajoti 2007: 171–181).

По словам Дхаммаджоти, «в сарвастиваде акара не означает специфическую форму или образ объекта. Она отсылает к операции праджпхи (понимания. — В.Л.) на стадии мептального сознания (распознавания. — В.Л.) и неприменима к сенсорному восприятию» (Dhammajoti 2007: 181).

Иначе говоря, если пять сенсорных распознаваний в вайбхашике имеют дело с внешними объектами «без посредников», напрямую, то шестое, мептальное распознавание, представляющее собой событие понимания (праджпхи), прибегает к посредничеству акары как элемента стратегии постперцептивного исследования (пра-вичи, пра-ви́си — исследовать).

Дальнейшее развитие интерпретации альтернативы 3 связано с более поздним этапом буддийской эпистемологии, с конценциями Шаптаракшиты, Камаласилы и особенно реалистической позицией Бхаданты Шубхагупты (650–750).

Это отступление помогает нам понять «расстановку сил» в дискуссии о статусе атомов и месте, которое занимала в ней альтернатива 3. Однако, если вернуться к тексту АПВ 3ab, в котором излагается конценция санчита-акары, там речь идет немного о другом. Утверждается, что, хотя вещи имеют множество разных акар (аспектов), в каждом конкретном случае познаются только некоторые из них. Аналогичный подход распространяется на атомы, которые тоже мыслятся обладающими множеством аспектов. Каким же образом атомы могут иметь множество аспектов, разве, следуя логике, которую демонстрируют буддисты в критике атомизма, это не поделит их на части? С моей точки зрения, только вайбхашики могли бы смело ответить, что «не поделит», ссылаясь на свою концепцию сложносоставных атомов — самгхата-параману (Dhammajoti 2007: 181), которую я связываю с качественной моделью атома.

Такое толкование, как мне представляется, поддерживается комментарием Випитадэвы: «Материальные вещи состоят из четырех великих элементов, и более того, ввиду обладания такими аспектами, как синий цвет, запах, сладость и грубость, они имеют множество аспектов»²⁵.

Випитадэва ссылается на АКБ 2.22ab Васубандху, где сказано, что параману (атом) состоит из восьми субстанций-частей (aṣṭa-dravyaḥ). Фактически это ссылка на качественную модель атома как единицы чувственного опыта. Речь идет об аспектах, ассоциированных с разными сенсорными способностями: синий цвет — зрение, запах — обоняние, сладость — вкус, грубость — осязание, каждой из которых соответствует сложносоставной атом (самгхата-параману), в котором доминирует соответствующая способность.

Випитадэва приписывает эту позицию Бхаданте Буддхадэве, одному из составителей «Махавибхашы» («Великого комментария») к Абхидхармапитаке²⁶. Реализация каждым из атомов этой «доминантной» способности и является причиной, т.е. каузальным фактором, соответствующего сенсорного познания. В составе «грубых» объектов атомы не теряют своего состояния «причины», тождественного их онтологическому статусу реалии (дравья).

В свете моей трактовки можно предположить, что увеличение числа атомов при образовании атомных соединений влечет за собой аккумуляцию их аспектов

²⁵ Перевод Экея в (Duckworth et al. 2016: 42, прим. 24).

²⁶ То же.

до достижения ими «порога восприятия», однако при этом в них сохраняется «состояние причипы», в котором они способны вызывать свое восприятие, т.е. они продолжают служить «каузальным» критерием аламбаны.

Как же тогда понимать утверждение из АПВ 3cd, предлагающее толковать отсутствие зрительного восприятия индивидуальных атомов в том же смысле, в котором мы понимаем отсутствие зрительного восприятия твердости?

Випитадэва объясняет это «узкой» специализацией чувственных способностей, см. (Duckworth et al. 2016: 89). Мы можем толковать это так: каждая индрия ограничена только своей собственной областью функционирования и не заходит на территорию других индрий. Мы воспринимаем цвет горшка зрением, форму, «текстуру», температуру — осязанием, содержимое же горшка можно попробовать на вкус и запах. Каждый из сенсорных каналов передает информацию от своего «сенсорного анализатора», но при этом не передает информацию от другого «анализатора», к которому не имеет доступа. В связи с этим отсутствие зрительной информации об отдельных атомах не означает, что они не существуют, а означает только отсутствие специализированной индрии зрения, которая смогла бы их воспринять, как не существует зрительной способности для восприятия твердости. Твердость есть, но не воспринимается зрением.

Экель отмечает в связи с комментарием к АПВ Випитадэвы: «Согласно оппоненту, такие характеристики, как твердость, влажность и жар, существуют, но не являются объектами визуального познания. Они должны быть восприняты другими чувственными способностями. Таким образом возможно представить, что существуют и другие интегрированные характеристики (санчита-акара), которые не доступны зрению» (цит. по: Duckworth et al. 2016: 68).

Толкование Экеля тоже согласуется с моей интерпретацией: «недоступные зрению характеристики» могут быть аспектами, кумулятивный эффект которых не достиг порога восприимчивости. На вопрос, принадлежат ли санчита-акара (аккумулятивные аспекты) атомам как таковым или атомам, когда они возникают совместно в разного рода соединениях, буддийский ответ может быть только одним: они принадлежат атомам этих соединений *в индивидуальном порядке*. Любое допущение эмерджентных свойств, т.е. свойств, которые отсутствуют у отдельных атомов, но возникают при их соединении, приведет к тому, что атомы вне и внутри соединения будут иметь разные свойства, а это чревато недопустимой для буддистов идеей целого как отличного от суммы частей (что также очевидно из приведенного выше текста Стхпрамати). Каждый атом, будучи каузальным фактором, т.е. находясь в состоянии причины, обладает полным набором свойств-аспектов всех четырех элементов и их производных (идея самгхатапараману). Когда такие «сложносочиненные» атомы собираются вместе, какие-то из их аспектов аккумуляруются в большем, а какие-то в меньшем количестве, что приводит к тому, что первые воспринимаются, а вторые нет.

Таким образом авторы альтернативы 3 пытаются доказать, что атомы соответствуют обоим критериям *вишай* и *аламбаны*, т.е. «грубость» является собственной формой атомов, схватываемой восприятием и отражаемой в познавательном образе целого (соединения атомов). Между органами чувств существует «разделение потенциалов» (шакти): зрение позволяет воспринять цвет объектов, но не их твердость, хотя твердость реально существует; точно так же зрение не может

воспринять атомы, поскольку это не его предметная область (гочара), но это не отменяет существования атомов, что и требовалось доказать.

Какой же буддийский автор мог подписаться под альтернативой 3? Куэй-цзи приписывает ее «старой сарваствиваде», приводя следующий довод:

«В свете теории саутрантики, то, что возникает как собрание/аккумуляция атомов, нереально и не может служить условием возникновения чувственного познания. Здесь же, [в теории сарваствивады считается, что] в собрании каждый атом обладает грубым аспектом/формой собрания. Каждый может служить условием возникновения чувственного познания, поскольку обладает природой, позволяющей ему служить условием. Однако, поскольку природа отдельного атома не явлена в чувственном познании, эта теория отвергается» (цит. по: Dhammajoti 2012: 218).

Теперь посмотрим, как Дигнага опровергает альтернативу 3.

Его довод, сформулированный в АПВ 4ab, тоже подтверждает мое толкование санчита-акары как кумулятивного эффекта, создаваемого определенным количеством акар-аспектов.

По Дигнаге, если считать, что атомы могут иметь аспекты (акара), способные увеличиваться в числе, накапливаться и восприниматься непосредственно, т.е. если воспринимаемость формы-размера вещи будет зависеть от количества аккумулярованных аспектов атомов, то это приведет к логическим несообразностям (прасанга), в частности к выводу о том, что восприятие разных предметов (горшка и чаши), несмотря на их разные формы и разную величину, будет одинаковым ввиду одинаковой формы атомов.

Этот аргумент можно развернуть, как это делает Экель, следуя поздним комментариям: «Опровержение Дигнагой третьей позиции следует паттерну, который он установил в стихах 1 и 2: если имеется некая воспринимаемая характеристика (в данном случае „интегрированная характеристика“ формы горшка или формы чаши. — В.Л.), она должна принадлежать или фундаментальной частичке (так Экель переводит слово параману — атом. — В.Л.), или собранию (частиц). Если она принадлежит фундаментальным частицам, то ее нельзя использовать для дифференциации «грубых», материальных объектов, таких как горшок или чаша, поскольку частички глины, из которых состоят эти объекты, недифференцируемы. С другой стороны, если она принадлежит отличительным признакам горшка и чаши, например горлышку горшка, то эта воспринимаемая характеристика принадлежит собранию частиц, а не самим фундаментальным частицам. Если же различие между горшком и чашей принадлежит только собранию (частиц), в этом случае данная характеристика может быть существующей лишь с конвенциональной, а не с реальной точки зрения» (цит. по: Duckworth et al. 2016: 68).

Оппонент пытается защитить свою позицию еще одним аргументом: разная форма вещей вызвана не формой атомов, которая одинаково сферична, а их расположением в конфигурации (самстхана) атомов в составных частях «грубой» вещи, например, атомы, занимая определенное положение по отношению друг к другу, могут образовать части горшка — горлышко, дно и т.п., которые будут отличать его от чашки (АПВ 4c).

Однако, с точки зрения Дигнаги, конфигурация является привходящим дифференцирующим фактором (упаддхи), который касается лишь составных вещей, а не самих неделимых атомов, по определению одипаковых (АПВ 4d-5a). То есть фактически вопрос переводится в плоскость стратификации уровней бытия, известной как учение о двух истинах, или реальностях: относительной и абсолютной. Этот вопрос заслуживает отдельного рассмотрения.

Учение о двух истинах/реальностях: Васубандху и Дигнага

Сложные, составные вещи существуют, или реальны, лишь с точки зрения относительной истины, в перспективе же абсолютной истины они нереальны. Чтобы доказать несуществование составной вещи, такой как горшок, в абсолютном смысле (парамартхасат), Дигнага ссылается на мысленный эксперимент, предложенный Васубандху в АКБ 6.4: изъятие из горшка составляющих его атомов приведет к исчезновению его познавательного образа. Этот «эксперимент» Васубандху призван продемонстрировать разницу между относительной и абсолютной истинами, или реальностями. Приведу текст Васубандху в моем переводе с санскрита:

АК 6.4. Вещи, подобные горшка и т.н., и вещи, подобные воды и т.н., познание которых, когда [горшок] разделен на части, [а вода] ментально лишена своих свойств, не возникает, существуют относительно. Отличное от них существует абсолютно²⁷.

АКБ: Если познание (*buddhi*) вещи не возникает (*na bhavati*), когда она разделена на части (*bhinne*), то эта вещь существует только относительно; например, горшок: познание горшка не возникает, когда он разбит на части. Если познание вещи не возникает, когда из нее можно мысленно изъять другие свойства (дхармы), то эту вещь следует рассматривать как существующую только относительно; например, как [в словах] «это вода». Если мы мысленно извлекаем [из воды] такие свойства, как цвет²⁸, познание воды, [имеющее форму высказывания] «это вода», не возникнет.

Те, кто говорят «это горшок, а это вода», используя конвенциональные обозначения (*saṃvṛtisamjñā*) этих [вещей], образованные (*kṛta*) в соответствии с узусом (*saṃvṛtivaśāt*), говорят достоверно, а не ошибаются. Следовательно, это конвенциональная истина.

Отличное от этого является абсолютной истиной. Вещь, которая, будучи разделенной на части, продолжает вызывать [свое] познание, или вещь, будучи мысленно лишеной ее свойств, продолжает вызывать [свое] познание, [обе] имеют абсолютное существование (*paramārthasat*); например, чувственная ма-

²⁷ *yatra bhinnena tadbuddhir anyāpohe dhiyā ca tat |*

ghaṭāmbuvat saṃvṛtisat paramārthasat anyathā ||4|| Цит. по (Pradhan 1967: 327).

²⁸ Если вода как элемент ассоциируется со вкусом, то цвет ассоциируется с элементом «огонь» и способностью зрительного восприятия. Согласно вайшешике, цвет воды белый и она блестит на солнце.

терия (rīpa): можно разделить вещи (vastuni) на атомы, можно мысленно элиминировать запах и другие свойства, но познание свабхавы (собственной природы) чувственной материи сохранится. То же самое действительно и для оцущений (vedanā) и т.п. (скандх). И поскольку они существуют абсолютно (paramārthenabhavāt), это абсолютная истина (paramārthasatyam)²⁹.

Главный интерес для нас представляют здесь примеры Васубандху: горшок и вода. Горшок — классический образец составного материального объекта, вода же пример «великого материального элемента» (махабхуты). В свете реалистической эпистемологии вайбхашики горшок как внешний объект вызывает свое познание. Стало быть, когда горшок разбит на осколки, познание горшка не возникает. Этот пример предельно прост и понятен, поскольку апеллирует к обычному опыту. Пример же с водой гораздо сложнее для понимания. Изъятие или элиминация свойств воды — это не то, что можно наблюдать в природе или в обычном опыте, а скорее некий «мысленный эксперимент». Васубандху предлагает вообразить воду и другие «великие элементы» (махабхуты), элиминируя их свойства (дхарм), начиная с цвета³⁰.

В своем комментарии к случаю воды и тому подобных элементов Яшомитра называет предельной единицей деления восьмеричный атом (saṃghāta-paramāṇu), который невозможно разбить с помощью удара. Этот комментарий служит иллюстрацией предложенной мною модели качественного атома как физически неделимого. Он также доказывает, что такая концепция развивалась прежде всего в вайбхашике (Wogihara 1936: 699).

Идет ли речь об обычной эмпирической воде? В АКБ 1.13 Васубандху проводят различие между обыденным и терминологическим использованием слов для великих элементов (махабхута) — «земля», «вода», «огонь» и «ветер». В повседневной лексике земля, вода и огонь обозначаются по цвету и форме: то, что обычные люди называют «водой», имеет определенный цвет (варна) и конфигурацию (самстхана), однако в специализированном буддийском дискурсе вода

²⁹ *yasmīn avayavaśo bhīṃe na tadbuddhīr bhavati, tat saṃvṛtisat, tad yathā ghaṭaḥ | tatra hi kapālaśo bhīṃe ghaṭabuddhīr na bhavati | yatra cānyān apohya dharmān buddhyā tadbuddhīr na bhavati, tac cāpi saṃvṛtisat vedīṭavyam, tad yathāmbu | tatra hi buddhyā rūpādān dharmān apohyāmbubuddhīr na bhavati teṣv eva tu saṃvṛtisāññā kṛte saṃvṛtīvaśāt ghaṭaś cāmbu cāstīti bruvantaḥ satyam evāhur na mṛṣety etat saṃvṛtisatyam | ato 'nyathā paramārthasatyam | yatra, bhīṃe 'pi tadbuddhīr bhavaty eva, anyadhar-māpohe 'pi buddhā tat paramārthasat, tad yathā rūpam | tatra hi paramāṇuśo bhīṃe vastuni rasādān, api ca dharmān apohya buddhyā rūpasya svabhāwabuddhīr bhavaty eva | evaṃ vedanādayo 'pi draṣṭavyāḥ | etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyam iti |* Цит. по (Pradhan 1967: 327).

³⁰ Примеры поясняются далее в комментарии Яшомитры: «Два примера (горшок и вода) указывают на два способа деления (bheda): деления на части по отношению к горшкам в результате удара (upakṛta), мысленное деление (buddhībheda) по отношению к воде и другим элементам, поскольку невозможно с помощью физического удара (upakarṣaṇa) извлечь из воды ее вкус и т.п. Существование в конвенциональном модусе также двух типов: (1) основанное на другой конвенциональной вещи (saṃvṛtyantaravyaparāśraya), или (2) основанное на другой реальной вещи (dravyāntaravyaparāśraya). По отношению к горшку и т.п. возможно и физическое и мысленное деление, тогда как по отношению к другому примеру (воде) применима только мысленная элиминация свойств (anūroha), а не физическое деление, поскольку расщепить восьмеричный атом физически невозможно. Первое является относительно существующим (saṃvṛtisat), или существующим соответственно узусу (samvyavahārenasat), второе является абсолютно существующим, или существующим соответственно своей специфической природе (svalakṣaṇenasat)» (Wogihara 1936: 699).

выступает как «великий элемент» (махабхута), который в классификациях скандх, или совокупностей дхарм, относится к рупа-скандхе, или совокупности «чувственной материи».

Совокупность «чувственной материи» в сарвастиваде включает четыре великих элемента (махабхута): землю, воду, огонь и ветер, 11 производных факторов (упарупа, бхаутика): пять чувственных способностей (индрий), пять соответствующих им объектов (артха, вишая), а также авиджнянти-руну (материю, не несущую информации). Четыре великих элемента с их производными относятся к категории осязаемых, поскольку базовой для их функционирования считается способность осязания. Далее каждая махабхута рассматривается в сарвастиваде с точки зрения ее собственной природы (свабхава) и ее функции (вритти). Собственной природой «земли» (свабхава) являются ее свойства твердости, или плотности (кхара), воды — влажности/вязкости (снсха), огня — жара (ушната), ветра — подвижности (прана). Махабхуты выполняют соответствующие функции (вритти): земля — поддерживания (дхрти), вода — удерживания вместе, в связанном состоянии (самграха), огонь — созревания/выпекания (пакти), ветер — размещения/распределения/расположения (выуха). Остальные семь производных факторов обязаны своим возникновением сочетанию предыдущих: гладкость (шлакшнатва), шероховатость (каркашатса), тяжесть (гурутва), легкость (лагхутва), прохладность (шнта), голод (джигхатса) и жажда (пипаса)³¹.

Для неовайбхашиков важно, что великие элементы рекуррентны не по отдельности, а только в «комплектах», «комплексно». В абхидхармических каузальных терминах это означает, что они являются сахабху-хету — одновременно действующими каузальными факторами. Эта же модель переносится и на атомы — атомы тоже представляют собой комплексы, минимальные наборы свойств, ассоциируемых с великими элементами. Как уже было сказано, минимальной единицей является восьмеричный атом. Я назвала это качественной моделью атома в противоположность визуальной.

Однако возникает вопрос: если все элементы (и составляющие их атомы) имеют одинаковый набор свойств, чем же можно объяснить их дифференцированное восприятие в обычном опыте? Почему мы иногда воспринимаем жесткости, а иногда твердые предметы, иногда холод, а иногда жару и т.д.? Неовайбхашики связывают восприятие с двумя факторами: с интенсивностью функции (вритти) соответствующего великого элемента, а также с доминированием его субстанции (дравья). По этому поводу между разными вайбхашиками шли дискуссии.

³¹ Любопытна дискуссия неовайбхашиков по поводу «этиологии» семи дополнительных производных факторов (унаруна), начиная с гладкости до жажды. Некоторые считают, что гладкость и т.д. не вызываются нреобладанием какой-либо из махабхут, а обязаны своим происхождением факту обладания махабхутами специфической природой. Другие говорят, что гладкость возникает из нреобладания воды и огня, а шероховатость — из нреобладания земли и ветра. Из нреобладания огня и ветра — легкость, из нреобладания земли и воды — тяжесть, из нреобладания воды и ветра — холод, из нреобладания ветра — голод (несколько возбуждение вызывает рассеяние пищи, вызывая ощущение голода, и таким образом возникает желание есть). Из нреобладания огня возникает жажда — несколько огонь вызывает рассеивание выжитого и ощущение жажды; таким образом возникает желание пить (см.: Dhammajoti 2009: 195). Обратим внимание на то, что базовым ощущением для всего сенсорного опыта является в абхидхарме осязание. Даже работа организма, в данном случае системы пищеварения, голод и жажда объясняются в терминах тактильного опыта.

«Сангхабхадра... утверждает, что, согласно учителям вайбхашики, хотя четыре „великие элемента“ всегда сосуществуют, факт, что мы воспринимаем специфическое материальное качество в определенной материальной массе, объясняется прпращеппием субстанции (дравья), а не только интенсификацией эффективного действия данного великого элемента в данной массе. Он цитирует сутру, в которой утверждается, что если бы великий элемент воды отсутствовал в материальной массе, то она не была бы компактной ввиду отсутствия в ней свойства удерживания вместе или сцепления» (Dhammajoti 2012: 219).

Здесь же Дхаммаджоти приводит еще одну цитату из Сангхабхадры, в которой тот допускает, что отсутствие сцепления может объясняться и малым количеством атомов воды в атомной массе, ведь едипичный атом сам по себе не может вызвать чувственного восприятия (см.: Dhammajoti 2012: 219–220).

Таким образом, Сангхабхадра определенно связывает перформативность функции определенной махабхуты с количеством соответствующих атомов. При этом он настаивает на том, что атомы в составе «грубых» вещей не обладают никаким прпращеппием своей прпроды (атма-атишая) в сравнении с атомами в несоставном виде, т.е. атомы всегда равны самим себе. Напомню, что это положение чрезвычайно важно в буддийском опровержении идеи целого как чего-то большего, чем простая сумма частей (идеи, разделяемой брахмапистскими школами вайшешика и ньяя).

Однако это положение нетрудно опровергнуть, как показано в комментарии Куэй-цзы: «В отношении горшка, тарелки и т.п., составленных из одинакового числа атомов, сознание, принимающее их формы в качестве своего когнитивного объекта, не постигнет разницы между их (атомами)... это не тот случай, когда грубое сознание делает своим объектом тонкую форму (атомы), чтобы не случилось так, что сознание, имеющее один вид, принимает другой объект, имеющий другую форму, в качестве своего когнитивного объекта» (Dhammajoti 2012: 221). Иначе говоря, чувственное восприятие образа «грубого» объекта не может иметь своим предметом другой объект, т.е. атом, имеющий форму, отличную от формы «грубого» объекта.

Тем самым, по Куэй-цзы, опровергается коинциденция Сангхабхадры, и Дхаммаджоти с этим согласен. Исследователь подтверждает предположение китайского комментатора, что данный аргумент Сангхабхадры был выдвинут для опровержения критики аргумента «старой сарвастивады» о том, что, даже если атомы могут быть предметным условием (аламбана-пратья), они не являются предметом (аламбана) познания³². Это значит, что автором альтернативы 3 мог быть действительно Сангхабхадра³³, современник и критик Васубандху, благо время жизни Дигнаги относится к периоду, который близок времени жизни Васубандху, и поэтому Дигнага, знакомый с текстами Васубандху, мог вполне знать и о критическом демарше Сангхабхадры.

Возвращаясь к буддийскому термину «вода» в примере Васубандху, демонстрирующем его доктринальное употребление, мы можем заключить, что «влаж-

³² «Куэй-цзи совершенно правильно утверждает, что теория, которая здесь отрицается, принадлежит Сангхабхадре» (Dhammajoti 2012: 221).

³³ Датировка жизни и биографические сведения см. (Cox 1995: 53–55; Willemen, Dessein, and Cox 1998: 241–243; Cox 1995).

ность» является собственной природой (свабхава) воды, а удерживание вместе (самграха) — способом ее функционирования (вритти). Следовательно, разница между «народным» и принятым в обычной коммуникации, с одной стороны, и строго терминологическим использованием слова «вода» — с другой, заключается в том, что первое основано только на ознакомлении с цветом и другими чувственными свойствами эмпирической воды (вкусом, запахом, тактусом), а второе основано на фиксации ее вритти — способа действия (удерживания вместе) и свабхавы, или собственной природы (влажности).

То, что Дигнага в АПВ 5cd ссылается на «мысленный эксперимент» Васубандху, совершенно не вызывает никаких сомнений, однако можно заметить, что он толкует данный «эксперимент», скорее, в перспективе саутрантики, чем вайбхашики. Как мы видели, вайбхашики не признают положения саутрантики о том, что горшок вызывает свой образ. С их точки зрения, горшок, если он присутствует, вызывает свое познание без помощи «посредника» в виде когнитивного образа, если же горшок разбит, то познание горшка просто не возникает. Дигнага же утверждает, что разрушение горшка на осколки приводит к исчезновению *познавательного образа* горшка (АП 5cd). Во вритти к этой карике он обращается к познанию чего-то реально существующего (дравьясат), однако что он имеет в виду под «реально существующим» — цвет и т.п., т.е. чувственные свойства (квалня), или то, с чем они связаны, не очень понятно из самого текста, и это отражается в разных переводах³⁴.

Виппатадэва приводит следующее толкование этой карики: «Если устранить то, что связано с субстанциально реальными вещами, то познание цвета и т.п. не исчезнет» (Duckworth et al. 2016: 94). Комментатор толкует данную карикю как сведение к абсурду идеи субстанциальности «грубых» вещей: *«Если вещи, подобные горшку, субстанциально реальны, то их познание не исчезнет, даже если мысленно устранить связанное с ними — цвет и т.п.»*. Это явная контаминация «мысленного эксперимента» Васубандху по элиминации цвета и т.п. чувственных качеств воды и т.п. элементов с разбиванием на части горшка.

Утверждение интернализма

Опровергнув альтернативу 3 коинциденции внешнего объекта и все доводы в ее пользу, Дигнага формулирует свою аксиому (сидханта), согласно которой познавательный образ *не имеет реального внешнего референта* (артха) и возникает исключительно внутри самого процесса познания: внутренний объект, появляющийся в сознании из потенции (биджа, шакти), сформированной ментальным объектом прошлых когнитивных эпизодов, и создающий свой собственный образ, который сознание представляет внешним, служит условием своего собственного познания (АПВ 6ab).

Виппатадэва, по обыкновению комментатора, конструирует вопрос, ответом на который является комментируемый текст: *«Кто-то может спросить: „Если не существует внешнего объекта, значит ли это, что у познания вообще нет пер-*

³⁴ См. примечания к переводу АПВ 5cd.

цента (предмета. — В.Л.)“? Ответ же Дигнаги он интерпретирует в том духе, что отсутствие внешнего предмета познания не означает отсутствия предметного условия (аламбана-прагья). И хотя процесс порождения познавательного образа не имеет внешнего источника и происходит исключительно внутри познания, внутренний объект создает свой собственный образ таким способом, чтобы создавалась видимость, что тот порожден внешним объектом; вследствие этого когнитивный образ становится предметным условием своего познания. Например, человек с дефектом зрения видит перед глазами пучки волос и мушки, будто это реальные пучки волос и мушки. Таким образом, сказано: „Если этот воспринятый объект имеет характеристики предмета познания, то можно сказать, что он является предметным условием познания (аламбана-прагья)“» (Duckworth et al. 2016: 96). Обратим внимание на то, что Випитадэва приводит примеры, из которых следует, что он понимает предметы познания как галлюцинации в духе ВимВ Васубандху.

Важным трюком, фокусом сознания является представление внутреннего объекта как внешнего. Об этой способности сознания будут писать и другие буддийские авторы, начиная с Дхармапалы. Что же создает «обманку» внеположенности объекта познанию? Ответ Випитадэвы весьма любопытен. Он полагает, что вместе с объектом в сознании появляется и пространство, отделяющее нас от него: «Пространство является сознанию так, будто оно отличается от познания, и таким образом оно позволяет появиться познаваемому объекту. Например, когда мы видим отражение луны на зеркальной поверхности, оно появляется будто что-то отдельное, будто оно находится в колоде, именно потому, что отражается (окружающее его. — В.Л.) пространство» (пер. Экеля: Duckworth et al. 2016: 95). Это рассуждение современная феноменология могла бы связать с исследованием топологии внутреннего опыта.

В трактовке Випитадэвы, в АП 6cd Дигнага отвечает на вопрос некоего анонимного собеседника: каким образом это может иметь характеристики предмета познания? Дигнага отвечает: поскольку это форма самого сенсорного распознавания. Почему? Благодаря созреванию предрасположенностей к созданию чего-то, например синего или желтого. Поскольку оно содержит репрезентацию чего-то синего или желтого, это объясняется как обладающее данными репрезентациями. И поскольку такие репрезентации, как синее и т.п., являются (нредметными) условиями данного познания, они устанавливаются как его причина (см.: Duckworth et al. 2016: 96).

В АПВ 7a Дигнага выделяет в познании две части: познаваемую, «схватываемое» (грахья-амша), или внутреннюю форму (образы цвета, формы, вкусы, запахи, звуки) и ее познание — «схватывание» (грахана), для которого познаваемая часть служит условием (прагья) возникновения.

Внутренняя форма (здесь это чувственные качества-квалия) и ее схватывание одновременны, как читта-чайта — сознание и ментальные явления. Это похоже на симультанную модель вайбхашики. Даже если аспект познаваемого возникает одновременно с познанием как неизменно присутствующий, он остается предметным условием (аламбана-прагья), которое возникает вследствие и вместе с другими условиями — немедленно следующего однородного условия (саманантара-прагья) и доминирующего условия (адхипати-прагья). Это так, поскольку, со-

гласно симультанной схеме, познание не возникает без аспекта познаваемого. Познание поддерживается условиями, подобно тому как в связке хвороста отдельные хворостики поддерживают друг друга. Ни все они вместе, ни каждая из них по отдельности не есть целое.

Випитадэва отвечает контрпримером: при признании симультанной причинности рога коровы будут причинами друг друга. Оппонент опровергает его аргументом, что между рогами коровы нет отношения неизменного сонутствия, поэтому они не являются причиной и следствием. Отношение же неизменного сонутствия обязательно для причины и следствия (см.: Duckworth et al. 2016: 97). Иными словами, отношение между причиной и следствием является логическим отношением положительного и отрицательного сонутствия: если есть причина, то есть следствие; если нет причины, то нет и следствия.

В переводе на тибетский язык Парамартхи, как считают авторы проекта исследования АПВ, диахронный и динамический характер отношения между причиной и следствием, который отстаивает саутрантика, проявляется наиболее ярко: «Если причина предшествует, а следствие возникает после нее, то следствие следует за причиной, тогда как причина не следует за следствием. Если причина имеет следствие, то следствие с необходимостью существует. Если у причины нет следствия, то потенциальное следствие с необходимостью не существует. Следствия, следующие из причин, могут появиться или не появиться. Таков определяющий характер „причины и следствия“» (Duckworth et al. 2016: 45, прим. 40).

Эти аргументы выдвигаются в противовес сарваствиваде-вайбхашике, согласно которой дхармы прошлого, хотя они и лишены активности (каритра), тем не менее должны считаться существующими. Такие дхармы, несмотря на то что их активность относится к прошлому, могут служить симультанными причинными факторами в возникновении дхарм настоящего. В каждый отдельный момент настоящего комплекс читта-чайтта репродуцируется или рекуррирует: сенсорное сознание (нять вджьян) рекуррирует со своими сонутаствующими дхармами: момент₁ своим прекращением способствует появлению момента₂. Фактически между моментами 1 и 2 в срезе настоящего нет непрерывности, они дискретны.

Помещая процесс каузации в линейную перспективу, сделав этот процесс последовательным, саутрантики сталкиваются с вызовом спасти идентичность индивидуальной серии и вместе с ней причинную детерминацию процесса познания. Как объяснить причинно-следственную связь, если причина и следствие распределены по разным моментам (кшанам) дискретного процесса? Они вводят понятие семени (биджа), или способности (шакти), — потенции, создаваемой познавательным действием, которая сохраняется от момента к моменту и служит мостиком для перехода от одного дискретного момента познания к другому. Последователи классической йогачары, развив именно эту идею, формулируют коицедию алаявиджняны («хранилища сознания»), континуального резервуара «семян» и «потенций», в котором те пребывают в латентном состоянии до тех пор, пока не актуализируются в познавательном опыте настоящего момента.

Согласно линейной модели саутрантики, чувственный образ («познаваемая внутренняя форма»), например что-то синее, вызывается не внешним объектом, а внутренней потенцией (шакти) познания (АПВ 7b). Эту потенцию, или, в более

распространенной саутрантиковской терминологии, семя (биджа), оставляет исчезающий познавательный акт. При многократном повторении аналогичного акта формируется установка (васана, санскара) на его будущее воспроизведение. Она актуализируется в образе объекта, однородного данному, в последующем познавательном акте (ср. описание внутреннего механизма познавательного процесса в ВнмВ 9), однако для реализации этой кармической потенции необходимы и другие сонаствующие условия.

Донущение потенциальной сферы сознания, которая не дана нам в опыте, ставит проблему ее статуса. При признании липейпой модели, если реален лишь дискретный поток актуальных мгновенных состояний сознания (саутрантики отказались от идеи вайбхашики о существовании прошлых и будущих дхарм), действие не исчезает, а переходит из активной фазы в латентную форму биджа (смысли). Что это за латентная форма, где эта биджа «вызревает»? У Дигнаги появляется термин виджняна-адхара, носитель сознания, аналог йогачарипского термина алая-виджняна, но дальше этого он не идет.

Випитадэва прямо говорит, что, когда аспект познаваемого объекта прекращает свое существование, он передает свою потенцию (переводчик употребляет термин «способность»-capacity) алая-виджняне (сокровищнице сознания, хранилищу семян). Далее Випитадэва рассуждает следующим образом: если эта способность устанавливает содействующие факторы в следующий момент, то в ближайший момент она произведет познание, соответствующее самой себе. Если она не установит содействующие факторы во второй момент, то она установит их в другой момент — третий или четвертый. Когда эта способность созреет и даст свой результат, она произведет познание, соответствующее самой себе. Раз в предшествующем познании аспект познаваемого как репрезентация синего порождает последующие познания, которые мультиплицируют репрезентацию синего, может возникнуть сомнение: если способность сама вызывает познание, то именно эта способность и должна рассматриваться как познаваемое, а не предшествующий момент аспекта познаваемого объекта? Дигнага отвечает в АП 7b: «последовательно», тем самым ссылаясь на саутрантику и на ее липейную, специальную модель познавательного процесса.

Подобная проблема, с точки зрения Випитадэвы, не возникает, поскольку аспект познаваемого (объекта) производит соответствующее ему следствие и тем самым локализует способность в фундаментальном сознании (алая-виджняна). Если аспект познаваемого не устанавливает соответствующую способность, то способность эта не может произвести такой род познания. Следовательно, ввиду того что познание, возникающее из этой способности, появляется из самого аспекта познаваемого, в этом нет противоречия. С этой точки зрения обе характеристики логически оправданы³⁵.

Во введении к АП 7cd реалист выдвигает новое возражение: если познание опирается лишь на одну внутреннюю форму, то каким образом совместить это положение с учением Будды о том, что базами, сферами (аятана) познания являются две: орган зрения (глаз) и его внешний объект (видимое, т.е. цвет)? Иными словами, если существует лишь познаваемая внутренняя форма, «схватываемая»

³⁵ Кратко пересказано по переводу комментария Випитадэвы. См. (Duckworth et al. 2016: 98–99).

сознанием (читта), то индрии и внешние объекты «остаются не у дел». И это подрывает учение Будды о двух базах познания — внутренней и внешней.

Васубандху, которому оппонент вменил в вину отступление от учения Будды по той же причине³⁶, отождествляет ипдрии с семенем (биджей), оставленным свершившимся актом познания и «актуализирующимся» в следующем познавательном эпизоде: *«То собственное семя, из которого возникает ментальная проекция, и тот [объект], образ (абхаса) которого [несет в себе эта проекция], — о них Мудрец учил как о двух видах баз [для актов познания]»* (ВимВ 9).

Дигнага вслед за Васубандху отождествляет ипдрию и потеицию (шакти — сипопим биджа), признавая тем самым, что ипдрии являются не материальными («физиологическими») органами, а исключительно психическими способностями. Коикретные чувственные данные (квалия): цвета, звуки, запахи, вкусы и т.п. — производны не от внешних объектов, а только от ипдрий-потенций. Из самих квалия можно вывести лишь то, что они произведены разными потеициями-способностями: зрительной, слуховой и т.п., а не то, что они произведены материальными органами, состоящими из соответствующих атомов (ср. нередуцируемость двух факторов психических процессов у Веккера).

Согласно Дигнаге, «форма объекта» (познаваемая внутренняя форма, субститут внешнего объекта) и потенция (чувственные способности — зрение, слух и т.п.) обуславливают друг друга, служа друг для друга и причипой и следствием.

Благодаря исследованию Экеля мы можем воспользоваться пояснениями к АПВ буддиста Бхававивеки (ок. 490 — 570), который критиковал Дигнагу с позиции мадхьямаки-сватантрики. Это был очень серьезный критик, прекрасно знакомый со всеми сочинениями Дигнаги. В данном случае его парафраз многое проясняет: *«Чтобы произвести результат, соответствующий себе, образ объекта (viṣayābhasa) последовательно (kramaṇa) передает способность (шакти — потенцию. — В.Л.) континууму сознания. Иногда он (образ) остается лишь способностью репрезентации этого [объекта]. Иногда из созревания способности возникает познание, содержащее репрезентацию образа этого объекта. Невозможно сказать, тождественно ли или отлично познание от этих двух — способности и видимости/образа объекта. Познание наделено двойным образом — [образом] как потенциалом и [образом] как объектом»*³⁷.

Эта внутренняя «машинерия» познания, как можно заметить, вполне обходится без допущения внешнего объекта. Более того, сама дифференциация названных факторов познания оказывается условной и относительной: мы можем говорить об объекте, инструменте и результате познавательного процесса, а можем описывать этот процесс в терминах «потенции» и ее «актуализации». В действительности же мы имеем дело с единым и неделимым познавательным событием, любое членение которого остается привнесенным извне, из нашей головы, условным. Эту мысль Дигнага развивает в других своих работах, в частности в ПСВ (Раздел 1, особенно карики 10–11).

³⁶ ВимВ 7: «Если бы само сознание проявляло себя как цвета и т.н. и не было бы внешних объектов, таких как цвета и т.н., то Благословенный (т.е. Будда) не говорил бы о существовании [внешних] баз (аятан) цвета и т.н.»

³⁷ Перевод с тиб. Экеля в (Duckworth et al. 2016: 73), отредактированный мной — я внесла в него квадратные скобки для большей ясности.

Хотя мы не находим прямых ссылок на ВимВ Васубандху ни в ПСВ, ни в АПВ, очевидно, что последовательный интернализм АПВ черпает свою опору в ВимВ: объект, внешний по отношению к сознанию, реально не существует, само сознание являет себя и как субъект, и как объект. Это и есть позиция йогачары — окончательная истина (парамартхика сат), которая разделяется и Дигнагой, и его учителем Васубандху. Васубандху, как мы видели, утверждал, что с точки зрения высшей истины (йогачары) и непосредственное восприятие, строго говоря, не существует. Из АПВ Дигнаги тоже можно сделать такой вывод, ведь если нет внешнего объекта, то и нечего познавать непосредственно. Посмотрим, какова позиция Дигнаги в ПСВ.

Дигнага: как правильно определить восприятие («Прамана-самуччая-вритти»)

§ 1. Собственная концепция Дигнаги¹

Медленное чтение (ПСВ I.1, карики 1 – 12)

А. 1. Мангалашлока

В Индии по давней традиции все сочинения начинаются с мангалашлоки — букв. приветственного стиха, вызывающего к божеству или святому с целью получить от него благословление данного труда или, как в данном случае, выражающего преклонение перед Буддой Шакьямуни. Дигнага следовал прецедентам мангалашлоки как уже сложившегося жапра². Мангалашлока, подобно другим жапрам санскритской литературы, по мере своего развития подвергалась все большей и большей регламентации и формализации. Дигнага был сравнительно ранним автором, поэтому его мангалашлока отличалась сжатостью: он перечислил пять эпитетов, или титулов, Будды, включающих традиционные титулы

¹ Здесь и далее буквенные маркировки карик в переводе текста ПСВ следуют изданию Хаттори (1968). Чтобы облегчить понимание моих комментариев к переводам, я следую тематическим рубрикам, выделенным Хаттори буквами латинского алфавита. В квадратных скобках я выделяю темы, которые считаю нужным обсудить в связи с тем или иным сюжетом нереводимого текста. В санскритских цитатах, которые я беру из изданий Штайнкелльнера (Steinkellner 2005/2014; 2017), я слеую его маркировке шрифтами, поскольку она отражает результат его огромной текстологической работы. Согласно этой маркировке, имеют значение не только курсив, жирный, подчеркивание, но и начертание шрифта. Поскольку я привожу санскритские цитаты в основном в примечаниях, то выделяю четыре вида шрифтов: **прямой жирный шрифт** и **светлый курсив** — для первоисточников (сутр, карик и их частей), **подчеркивание** в поясняющих комментариях — для имен и относящихся к ним местоимений; **жирный курсив рубленого начертания** — для цитат из комментариев к первоисточникам, **светлый курсив рубленого начертания** — для комментария Джинендрабуддхи.

В переводах на русский цитаты из первоисточников — **жирный**, для цитат из комментариев — **курсив**, для комментария Джинендрабуддхи — **прямой**.

² Мотои Оно отмечает определенное влияние на Дигнагу мангалашлоки Васубандху к АКБ (Motoi Ono 2020: 348).

бодхисаттвы, раскрыв значение каждого из них, затем описал характер своего труда и обозначил его цель (прайога).

Важно отметить, что мангалашлока обещает благой плод, кармическую заслугу всем, кто будет знакомиться с сочинением. В этом смысле ее изучение можно рассматривать как своего рода духовное упражнение, которое мобилизует благоприятную энергию, вложенную автором в свой труд. Буддисты придавали большое значение мангалашлокам, полагая, что их глубокое интеллектуальное и практическое усвоение квалифицировало ученика для дальнейшего изучения текста³.

Эрнст Штайнкелльнер считал эту мангалашлоку важнейшим элементом «самопонимания буддийской эпистемологической традиции»: «Она была гениальным изобретением, созданным около 530 г. н.э., которое можно рассматривать как красугольпый камень, обозначающий историческую границу между диалектическим и подлинно эпистемологическим периодом нашей (буддийской. — В.Л.) традиции. Ее важность подтверждена не только огромной массой комментариев к ней, но и тем местом, которое она заняла в поздней буддийской истории»⁴.

Формулируя цель своего сочинения как «установление (доказательство) инструментов достоверного познания», Дигнага сообщает, что этот труд подводит итог его фрагментарным мыслям, высказанным в других работах (здесь он упоминает только логическое сочинение «Ньяямукха» — «Введение в метод», а в других местах ПСВ три парикши, критические исследования, ньяи, вайшешики и саикхьи).

Буддийский философ видит свою задачу в том, чтобы разобраться в многообразии мнений относительно природы инструмента достоверного познания, поскольку, с его точки зрения, только правильное понимание инструмента откроет доступ к правильному пониманию объекта. С этой целью он также предпринимает опровержение определений инструментов достоверного познания мыслителей других школ — четырех брахманистских (пьяя, вайшешика, саикхья и миманса) и одного буддийского — Васубандху в его раннем логическом трактате «Вадавидхи».

Это намерение «квалифицирует» Дигнагу как апологета, а его трактат как апологетический в смысле отрицательной и положительной апологетики в определении Винсента Эльтшиппера: «Нападение на системы противника — это положительная апологетика, а нейтрализация их реальных или потенциальных возражений — это отрицательная апологетика» (Eltschinger 2014: 5). В связи с тем что Дигнага обращается прежде всего к аудитории внешних пртхиков (аутсайдеров), т.е. брахманистов (в отличие от внутренних пртхиков — буддийских школ), выглядит вполне естественным и закономерным то, что он не включает в арсенал инструментов достоверного познания (праман) агама (священные буд-

³ В этом я убедилась, когда начала читать этот текст с буддийским тибетским монахом в Центральном университете тибетских исследований (CUTS) в Сарнатхе. Он был настроен посвятить разъяснению каждого эпитета Будды все время (два месяца), которым я располагала в тот приезд в Индию.

⁴ Steinkellner 1982: 7. Здесь Штайнкелльнер имеет в виду историческое сочинение Будона, переведенное с тибетского языка российским буддологом Евгением Обермиллером (Obermiller 1931; 1932).

дийские тексты), авторитет которых не имеет значения для небуддистов, хотя среди буддистов до него и в его время агама считались авторитетной инстанцией и даже праманой во внутрибуддийской полемике, особенно против сторонников нудгалавады, доктрины «реальности» индивида (нудгалы), в критике которых объединились все другие буддийские школы. В абхидхарме во внутрибуддийских дискуссиях используются две основные разновидности аргументов — апелляция к правилам логической когерентности (юкти) и апелляция к откровенным текстам (агама), хотя у многих авторов, среди которых такой важный авторитет, как Васубандху, выдвигаются три праманы: восприятие, логический вывод и апта-агама (букв.: переданное заслуживающим доверия лицом)⁵.

В ПСВ I.1., разделы 2-6, Дигнага, минуя внутрибуддийские разногласия (разнообразие мнений теоретиков абхидхармы, за редким исключением, остается «за кадром»), обращается к бахья-тиртхикам (внешним аутсайдерам)⁶, вовлекая в полемику последователей ньяи, вайшешики, санкхьи и мимансы. Он симптоматично ограничивает свои критические аргументы против брахмапистов лишь (а) доводами здравого смысла и обыденного опыта, т.е. тем, что наблюдается (даршана) в повседневной жизни, (б) выявлением логических и смысловых противоречий в доктринах критикуемых им школ с точки зрения общей логики рассуждения (юкти), а также (в) выявлением механизмов словообразования и словообразования, доказывающих конструирующий характер речи, а значит ее неадекватность (через свою теорию апохавада).

Несмотря на рационалистический и, казалось бы, секулярный метод, критика Дигнаги в адрес концепции праман внешних аутсайдеров (бахья-тиртхика) имеет и косвенную сотериологическую подоплеку: те, кто благодаря его убедительной критике отвратятся от ложных взглядов тиртхиков, очистят свой ум для открытия высшей реальности (дхармата).

В заключении к последней главе ПСВ⁷ Дигнага пишет: *«Таким образом, это начинание было предпринято только с целью отвратить приверженцев [взглядам тиртхиков], а не с целью приобщения к наставлению Татхагаты, поскольку его учение не является предметной областью спекулятивного мышления (тарка). Отвратившиеся от [привязанности к ошибочным взглядам тиртхиков] смогут легко понять суть столь совершенно явленного учения (дхармата), едва услышав его, поскольку [учение тиртхиков] очень далеко [от дхарматы, а наставление Будды] внутри [дхарматы]. Тиртхики, сильные лишь в тарке (спекулятивном мышлении), также отличаются неспособностью дать объяснение. То, что противоположно собственной практике, неспособно привести к цели деятельности. Те, кто приводят к дхармате троюю тарки, очень далеки от наставления Величайшего Муни (Шакьямуни Будды). В этом случае также не-*

⁵ Три праманы упоминаются саутрантикой в дискуссии АКБ II.46b: *pramāṇam aṣṭi pratyakṣam anumānam āptāgamaṃ vā* (Pradhan 1967: 76,24–76,25).

⁶ Слово «тиртхика» от «тиртха» (*tīrtha*) — святое место, поклонник, приверженец определенной святыни — в буддизме приобрело специфическое значение: приверженец или глава любой другой религии, кроме своей. Оно не содержало ничего оценочного, кроме констатации факта — «не свой». В этом отношении перевод тиртхика как «еретик» кажется слишком грубой идеологизацией, но черпнутой из христианства. Я предпочитаю более нейтральный перевод «аутсайдер».

⁷ На эту нерекличку впервые обратил внимание Хельмут Крассер, см. далее (Krasser 2009).

обходимо исследовать характеристику дхармы Татхагаты, если она подвергается искажению»⁸.

Сначала Дигнага утверждает, что его сочинение служит лишь устранению препятствия к вступлению на буддийский путь, т.е. усвоению учения Будды, каковые представляют собой ошибочные теории аутсайдеров. Причиной этого в том, что учение Будды — это не предмет тарки, т.е. логических спекулятивных доказательств, а скорее предмет опыта интуитивного «прозрения», «открытия» подлинной реальности. В человеке, ум которого не загроможден ложными ментальными конструкциями, это «прозрение» имеет гораздо больше шансов произойти. Ум такого человека, отточенный критическим мышлением, окажется более пронаительным и открытым опыту откровения. Шраваками (слушающими) и назывались люди, открывшие для себя учение Будды, лишь услышав его. Значит ли это, что Дигнага проповедует буддизм брахманистам? По мнению Эльтшиппера, это «не является прозелитизмом, т.е. проповедью Пути небуддистам, ибо Закон Будды лежит за пределами рассуждения, характерного для эпистемологии» (Eltschinger 2014: 170). Иными словами, для Дигнаги выбор религии должен быть осмысленным, основанным на знании и понимании, но при этом иметь форму опыта, личностного переживания истины, откровения.

Для какой же аудитории предназначался текст ПСВ, если судить по формулировке: отвлечь читателя, приверженного взглядам аутсайдеров, от взглядов аутсайдеров?

Хельмут Крассер подошел к этой проблеме с социологической точки зрения: «Зачем Дигнаге обращать небуддистов? Был ли он наивным интеллектуалом, витавшим в облаках, потерял ли он совсем контакт с реальностью? Я так не думаю, его труды, суммированные в ПСВ, не производят такого впечатления. В это время на религиозном рынке была острая конкуренция и враждебность между различными религиозными группами, и труд Дигнаги прекрасно вписывался в этот социально-религиозный контекст» (Krasser 2009: 162).

Исследуя статус хету-видьи (букв.: науки логических доводов) в эпоху Дигнаги, Крассер указывает, что в важнейшем религиозном трактате йогачары «Боддхисаттва-бхуми» («Уровни практики бодхисаттвы») подчеркнуто, что «бодхисаттва занимается всеми ньяю науками или стремится к ним. И чтобы обрести всезнание, он должен всецело изучить и освоить их» (Krasser 2004: 136). Иными словами, изучение хету-видьи, включающей логику диспута и эпистемологию, является подготовительной ступенью к высшей сотериологической цели, а не только инструментом полемики с оппонентами-теистами, как иногда представляют статус хету-видьи антиинтеллектуалистски настроенные буддийские авторы.

Анализ социологического аспекта буддийской апологетики содержит уже не раз упомянутая книга Винсента Эльтшиппера (Eltschinger 2014). Обратимся к тому, как сам автор этого обширного и прекрасно документированного исследова-

⁸ iti tad āsaktānāṃ vyāvartanārtho 'yam ārambhah, na tv iyatā tathāgataśāsanānupraveśārthaḥ. taddharmasyātarkagocaravāt. vyāvṛttās tu paridīpitāṃ dharmatām upaśrutyāyatnenaiva pratipatsyante. viprakṣāntaratvāt. Tarkamātrabalās tīrthyāḥ so 'py anirdiṣṭalakṣaṇaḥ / svaprayogaviruddhaś ca na ceṣṭārthaprasādhakāḥ // 23 // sudūraṇaśtās tu munīndraśāsanān nayanāṃ ye tarkapathena dharmatām / tathāpi tathāgatadharmalakṣaṇaṃ parīkṣyatāṃ yady upayāti vikriyām // 24 // См. (Ono 2020: 349).

ния формулирует свое видение социальной ситуации буддийских авторов эпистемологических и логических сочинений: (1) они были по большей части монахами, «действовавшими в буддийских образовательных и ритуальных центрах как специалисты по „науке [обосновательных] доводов (доказательств)“ (хетувидья); (2) ранние описания хетувидьи отражают ее существенную связь с положительной и отрицательной апологетикой буддизма, которая могла только усиливаться в контексте обострения религиозного соперничества; (3) по крайней мере начиная с VI века н.э. буддизм был объектом враждебности со стороны ортодоксальных брахманов и вынужден был бороться за экономическое покровительство и политическую поддержку в основном против шиваизма; (4) буддийские логики видели собственное интеллектуальное начинание инструментом подведения как буддистов, так и небуддистов к эпистемологической позиции, способствующей вступлению на буддийский путь; (5) в их сочинениях систематически приводились аргументы в пользу „рационализации“ и защиты ключевых буддийских догм, таких как две „истины“... мгновенность, бессамость и неведение; (6) некоторые теоретические утверждения, касающиеся двух праман (непосредственной встречи восприятия с подлинными свойствами реальности; корректирующие и умные функции логического вывода), отражают явную попытку приспособить их к нуждам буддийской сотериологии; и, наконец, (7) значительная часть их работ посвящена защите от критики четырех благородных истин, доктрины скандх, или буддийской позиции относительно перерождения, прозрения, сострадания, пути, спасения, состояния будды, всеведения и тому подобного со стороны аллодоксальных школ, таких как материализм и миманса» (Eltschinger 2014: 4).

Подводя итог, автор подчеркивает, что «социально-историческая матрица (религиозный плюрализм, враждебность брахманизма, соревнование за покровительство), аффилиация оппонентов (соперничающие системы спасения, выражающие свои сильные апологетические притязания через лингвистическую и эпистемологическую теорию), доктринальные основы и обсуждаемые вопросы требуют квалификации буддийской эпистемологии как апологетического начинания» (Там же).

Выводы Эльтшингера относительно роли шиваистских сект как основных противников буддизма на религиозном поле поддерживаются археологическими открытиями, в свете которых становится все более очевидным, что исчезновение буддизма из Индии произошло не столько в результате мусульманского фактора, сколько в результате жесткой стратегии «выжженной земли» со стороны тантрических шиваистских групп, см. (Verardi, Barba 2011).

Эльтшингер специально подчеркивает, что в случае буддистов апологетика ни в коем случае не означала прозелитизма: «Я не знаю ни единого высказывания буддийских эпистемологов, которое бы свидетельствовало о том, что эта интеллектуальная традиция развивалась с целью увеличения количества буддийских верующих. В этом отношении нам следует остерегаться от представления буддийских „логов“ как странствующих спорщиков или даже проповедников, использующих свои неоспоримые диалектические умения, чтобы обращать огромные массы „еретиков“, в чем нас стараются убедить китайские, тибетские и даже индийские жнгны. Я гораздо более склонен видеть в буддийских эпистемологах

институализированных „кишников“, специализирующихся в буддийской апологетике, т.е. ответственных за буддийский ответ на внешнюю критику философского порядка. Как эпистемологи эти интеллектуалы не были ни догматиками ни миссионерами: они отстаивали новый буддийский путь не из стремления завлечь небуддистов в свою веру. Более чем вероятно, что у каждого из них была своя система догматов (Йогачара/Виджнянавада, Мадхьямака, возможно даже Вайбхашика) и своя ритуальная повестка в дополнение к его (само-) назначению в качестве защитника буддизма от полемических нападков аутсайдеров» (Eltschinger 2014: 174).

Таким образом, на основании текстовых свидетельств и буддологических исследований можно заключить, что в представлении Дигнаги интеллектуальная деятельность, направленная на понимание и критическое исследование взглядов небуддистов, имела самоценный сотериологический характер: она освобождала ум от спекулятивных конструкций, расчищая место не столько для адекватных буддийских конструкций, сколько для самой почвы их возникновения — интуиций и прозрений, в которых раскрывается истинность послания Будды Шакьямуни. Без такой почвы никакие правильные конструкции в принципе невозможны. Можно предположить, что в изложении собственной доктрины (свамата) Дигнага демонстрирует свой путь концептуального освоения буддийских сотериологических интуиций.

В. Будда как прамана или подобный прамане

Из эпитетов или титулов Будды в этой мангалашлоке первым и самым главным является Праманабхута («Ставший инструментом достоверного познания» или «Подобный инструменту познания»⁹). Как указывает Хаттори, титул уже существовал и использовался по отношению к Будде и в других буддийских сочинениях, например в «Лалита-вистаре» (истории жизни Будды Шакьямуни), однако там он имел значение «авторитетный» (Hattori 1968: 72, прим. 1.3). В ПСВ же Дигнага толкует Праманабхуту в более специальном доктринальном смысле как хету-пхала-сампад (обретение/достижение «причины» и «плода»):

(1) «причина» (хету) — это кармическая предрасположенность ума (анушая), выражающаяся в (а) его нацеленности на благо всех живых существ и (б) практике наставления, которое доступно пониманию каждого живого существа, заслуживающего освобождения;

(2) «плод» (пхала) — достижение «собственных целей» и «целей других».

Определяя «собственные цели» в отличие от «целей других», Дигнага имеет в виду сотериологическую цель буддистов, в качестве которой он выделяет обретение состояния Сугаты («хорошо ушедшего», синонима Татхагаты, «так ушед-

⁹ Рюегг толкует слово *bhūta* как «подобный», т.е. подобный инструменту достоверного познания. Он находит похожее значение у грамматиста Бхартрихари, который, как известно, оказал большое влияние на Дигнагу (Ruegg 1994). Мотои Оно поддерживает этот перевод. Он объясняет это тем, что Дигнага, в отличие от Дхармакирти, говорит не столько о Бхагване (Благословенном, т.е. Будде), сколько о прамане как знании, в этом смысле знание для него нервично, а Будда вторичен. См. (Оно 2020: 348).

шего», или состояния будды «просветленного», устранившего все аффекты и более не перерождающегося).

Возглашение «собственных целей» в таком виде предназначено для того, чтобы отличить их от целей (а) небуддистов, погрязших в омрачениях, или (б) буддистов направления, которое последователи махаяны («шпрокого нутти») «неполиткорректно» считают хипаяной («узким нутем»), списходительно называя его последователей «шраваками» (здесь «шайкаша») — «обучающимися», или «необучающимися» (ашайкаша). Шайкша — это приверженцы домахаянских буддийских школ абхидхармы. Ашайкша — это категория будд, известных как пратьеска-будды — будды, просветленные лишь для собственного блага. Так в махаяне обозначали архата — идеал святого мудреца «хипаяны», который довольствуется лишь собственным освобождением, в то время как бодхисаттва (идеал махаяны) откладывает собственное освобождение до тех пор, пока не освободятся все живые существа. Дигнага говорит об этом как о принятии Сугатой обязательства действовать «ради целей других».

Штайкелльнер подчеркивает, что между «совершенствами» (сампад) и статусом Будды как инструмента достоверного познания имеется каузальное отношение: «Первые два совершенства: совершенство в намерении (ашая-сампад) и совершенство в практике (прайога-сампад) гарантируют, что Будда не учит тому, что обманчиво или неверно; это означает, что Будда не лжет, и поэтому все, что он видел сам, он без искажения передает другим живым существам. Вторые два совершенства: совершенство в достижении его собственных целей, как и целей других живых существ (сва-пара-артха-сампад) гарантируют, что все пережитое им имеет ценность и для других, ибо он не только сам прошел весь нуть, но и прекрасно знает нужды всех других живых существ. Эти качества Будды констатируют факт, что слова Будды не только достоверны, но и обладают ценностью» (Steinkellner 1982: 8).

Штайкелльнер сетует на то, что ввиду отсутствия разъяснений к этой мангалашлоке, датированной эпохой до Дхармакирти, мы не знаем, какой смысл вкладывал в нее сам Дигнага и его ближайшие ученики. Поэтому мы не можем ответить на вопрос: «совпадает ли интерпретация Дхармакирти, согласно которой каузальное отношение между качествами совершенства в причине и в следствии, с одной стороны, и тем, что Будда стал средством достоверного познания, — с другой, с намерением Дигнаги? Или, иными словами, действительно ли Дигнага подразумевал в серии пяти последующих титулов Будды в дательном падеже настоящий логический вывод?» (Steinkellner 1982: 8.)

Читатель, не находящийся под влиянием объяснений Дхармакирти и последующих авторов, как полагает Штайкелльнер, может представить дело так, что «Дигнага выдвигает эпитет Праманабхута в качестве нового атрибута, добавляя к нему остальные четыре как его причины. Из этого читатель может сделать вывод, что целью Дигнаги в написании его сочинения было установление средств достоверного познания (праман), объяснение их природы, числа и т.п. Если же мы примем за основу объяснение Дхармакирти, то эта цель окажется незначительной» (Там же).

Дхармакирти посчитал эту мангалашлоку настолько важным символом идентичности того направления буддийской мысли, которое своей фигурой и особен-

но своим трудом символизировал Дигнага, что посвятил разбору эпитета Праманабхута отдельную главу своего эпохального труда «Прамана-варттика» (Комментарий к прамане, под которой имеется в виду ПС Дигнаги) (Lindtner 1991).

Между мангалашлокой, прославляющей Будду в качестве Праманабхуты, и основным тезисом Дигнаги, с которого начинается содержательная часть ПСВ, состоящим в том, что праман *всего две*: восприятие и логический вывод (ПС I.2a-b₁), имеется определенное напряжение. Почему только две? Как мы уже знаем, Дигнага не причислял агамы (букв. «пришедшие», собрания текстов, приписываемых Будде, которые та или иная буддийская традиция считает для себя священными) к инструментам достоверного познания (праманам), в отличие от большинства существовавших в его время буддийских школ. На каком основании он отказывает им в отдельном статусе инструментальности, эффективности (праманатва) в процессе познания?

Прежде всего — на логическом: не подвергая сомнению авторитет агам, он утверждает, что по своей функции в познании они не отличаются от логического вывода. Этот вопрос обсуждается во второй и пятой главах ПСВ. То же утверждение распространяется и на признанную многими брахмапистскими школами (ньяя, миманса, саикхья) праману шабда (авторитетное слово) или апта-вачана (свидетельство авторитетного лица).

Но возникает вопрос: если Слово Будды (буддха-вачана) для Дигнаги не прамана, поскольку это слово, аналогичное слову авторитетного лица в ньяе (антавада), то в каком же смысле сам Будда — прамана?

Штайнкелльнер отмечает, что, согласно традиции, установленной Дхармакирти в первой части мангалашлоки, Будда, выступающий субъектом доказательства, провозглашается средством (инструментом) достоверного познания по двум причинам: во-первых, ввиду его собственного открытия окончательной цели буддийского учения и нутти к ней; во-вторых, ввиду уверенности, обязанной своим возникновением его совершенному состраданию, состоящей в том, что он не вводит в заблуждение другие живые существа. По мнению Штайнкелльнера, значение этого доказательства авторитетности слов Будды для буддийской теории достоверного познания очевидно, однако если мы хотим придать этому некую общекультурную значимость, то необходимо как можно более точно определить отношение между теорией достоверного познания как таковой и словами Будды (см.: Steinkellner 1982: 8).

Хаттори в своем толковании подчеркивает именно этот аспект учения Дигнаги: «В отличие от своих предшественников, Дигнага не признает безусловного авторитета Писания. Согласно ему, слова Будды должны быть подвергнуты критической проверке, прежде чем они будут припяты как достоверные» (Hattori 1968: 73). Комментируя это высказывание Хаттори, Штайнкелльнер считает его правильным по отношению к позиции Дигнаги в самом общем смысле, но не к отношению между валидностью инструментов достоверного познания и словами Будды. По какой причине? Он отмечает, что, если принять это в качестве толкования данного отношения, можно сделать неправильные выводы. Источником их является выражение «критическая проверка», которое может иметь два значения: оно может быть понято как критическая проверка предположения о том, что сло-

ва Будды являются достоверными, т.е. как исследование и доказательное установление их достоверности — прамана-снддхи; или его можно попятить как критическую проверку слов Будды в смысле процесса, приводящего к суждению, являются ли эти слова достоверными или ложными.

Штайнкелльнеру импонирует позиция японского исследователя Нагатоми, который принимает последнее толкование и на его основании рассуждает следующим образом: «Проверка валидности слов Будды требует инструмента, которым для Дигнаги и Дхармакирти была прамана — валидное средство познания. *От такого инструмента, по крайней мере в принципе*, можно ожидать, что он универсально приемлем для всех, независимо от догматических предпосылок и предположений... Однако следует отметить, что высочайшей авторитетной инстанцией, с помощью которой буддисты отстаивали валидность своей системы праман, было не что иное, как слова Будды, которые они считали аутентичными в силу веры. Таким образом система праман и аутентичность слов Будды находятся во взаимно-обратной связи (reciprocal relation): структурирование первого происходит в рамках последнего, и последнее, как предполагалось, поддерживается первым»¹⁰.

Штайнкелльнеру правится вывод Нагатоми о том, что эпистемологическая методология Дигнаги была предназначена «артикулировать природу буддийских способов познания с помощью перевода их прототипов, извлеченных из слов Будды, в термины словаря эпистемологии, логики и семантики» (Nagatomi 1979: 246); он также считает, что Нагатоми верно чувствует взаимозависимый характер членов данного отношения. Вместе с тем интерпретация этой взаимности, предложенная Нагатоми, по мнению Штайнкелльнера, остается поверхностной. Его утверждение о том, что Дигнага и Дхармакирти приписывают аутентичность слов Будды на веру, может привести в замешательство читателя, который прочел у Хаттори, да и у самого Нагатоми, что эти философы не признавали безусловного авторитета писания (агамы). Как подчеркивает Штайнкелльнер, объяснение Нагатоми фактически отрицает взаимность в отношении между системой праман и аутентичностью слов Будды: «Ибо эта схема означает, что инструмент, прамана, используется для проверки слов Будды. Однако такая проверка не принимается всерьез, поскольку сама валидность инструмента выводится из слов Будды» (Steinkellner 1982: 10). Это делает коинциденцию Нагатоми в глазах Штайнкелльнера недостаточной.

Наилучшим общим объяснением отношения между словами Будды и системой праман в мангалашлоке Дигнаги Штайнкелльнер считает идею Тильмана Фэттера¹¹, сформулированную в его книге «Проблемы познания у Дхармакирти»¹².

¹⁰ Steinkellner 1982: 10. Штайнкелльнер цитирует Нагатоми по (Nagatomi 1979).

¹¹ Мне повезло лично знать профессора Фэттера и много общаться с ним во время моей стажировки по гранту Гонды в Лейдене в 2007 г. Это был не просто исключительный эрудит в области буддийской литературы на всех языках, но и один из редких европейских ученых, который очень глубоко чувствовал и понимал буддизм в его религиозном, практическом аспекте. Блестящий интеллект сочетался в нем с очень развитой интуицией и не мешал ей, когда дело доходило до тонких и сложных аспектов мистического опыта. Даже не практикуя, он интуитивно понимал их «со стороны» не хуже практика.

¹² Книга Фэттера (Vetter 1964), к сожалению, осталась недооцененной мировой буддологией именно из-за того, что написана на немецком языке. Поэтому Штайнкелльнер в своей статье приводит ряд ключевых формулировок из этой книги в переводе на английский язык (Steinkellner 1982: 12–14).

Вот как Штайнкелльнер излагает основные положения интерпретации Фэттера: «Достоверные познания (прамана, самаг-джияна) являются необходимой предпосылкой осмысленного человеческого действия. Действия буддиста ориентированы на цель освобождения от сансары. Эту цель и путь, ведущий к ней, указал Будда. Таким образом, Будда предлагает цель и руководство для человеческой деятельности, которые нельзя получить с помощью обычных инструментов познания, т.е. восприятия и умозаключений. Однако то, что он является авторитетом в этом вопросе, должно быть доказано, поскольку для того, чтобы быть буддистом, одной веры недостаточно. Слова Будды могут быть приняты как авторитетные только тогда, когда будет установлено, что это слова того, кто своим поведением показывает, что он не лжет, и кто в силу развития своего опыта может сказать нам что-то такое, что не может быть передано другим способом. Окончательная цель человеческих действий, которая также является единственным ориентиром в повседневной человеческой практике, должна быть указана именно таким авторитетом, поскольку она никогда не дана нам вся и сразу — иначе это не была бы „окончательная цель“. Такова программа Дигнаги в свете идей Дхармакирти» (Steinkellner 1982: 11).

Связь этих идей Дхармакирти, по мнению Фэттера и Штайнкелльнера, действительно оказывается порочным кругом: «Решающие характеристики средств достоверного познания (прамана) должны выдержать испытание успешной практикой (ависамвада) и связать ее с Буддой, на основании авторитета которого известно, что собой представляет эта практика. Взаимозависимость (reciprocity) вызывается необходимостью доказать авторитет самого Будды. Ибо слова Будды (агама) как таковые не гарантируют ни их собственной истинности, ни успеха в случае следования им: „Утверждение о том, что Будда является средством достоверного познания, доказано путем ссылки на средства, с помощью которых он сам стал тем (средством. — В.Л.)“»¹³.

К проблеме статуса агам (писаний) в эпистемологии Дигнаги обращается и Ричард Хэйес. Он ставит свой вопрос: «...какие стандарты мы можем использовать, определяя истинность высказываний агам-писаний? Ответ, который дает Дигнага, по его мнению, состоит в том, что мы можем использовать только стандарты опыта и ума. Из этих двух стандартов опыт сильнее в том, что может обеспечить нас совершенно новым знанием, в то время как ум ограничен теми материями, о которых мы уже узнали из опыта. Говоря иначе, опыт может позитивно увеличить наше знание, ум же может помочь только в элиминации ложных мнений» (Hayes 1988: 239).

В том, что касается материй, не доступных ни обычному опыту, ни выводному знанию, — например, небес, адов, необычных существ, а также высших духовных (метафизических) принципов философских систем, не постижимых обычным сознанием: атмана (души, Я), пуруши (души, сознания), пракрити, или прадханы (психофизической субстанции), «тонких тел» и т.п., — Хэйес находит у Дигнаги два ответа: (1) высшие принципы типа прадханы санкхьи абсолютно непостижимы, как недоступные наблюдению небеса и т.п. (ср. ПСВ II.5ab); (2) даже если они и постижимы, наше знание о них не основано ни на чувственном опыте, ни на логическом выводе. Первый ответ означал бы, что Дигнага

¹³ Цит. по (Steinkellner 1982: 11; Vetter 1964: 32).

прндерживается агностицизма, что для религиозного мыслителя исключается по определению. Второй ответ требует уточнения: если, по Дигнаге, наше знание о трансцендеитных вещах основано, скорее, на йогическом и медитативном непосредственном восприятии (йогипратьякша), то его принадлежность к разновидности сенсорного опыта (пяти виджнянам) может быть поставлена под сомнение (см.: Hayes 1988: 253).

Комментатор ПСВ Джинендрабуддхи разъясняет мангалашлоку Дигнаги в свете идей Дхармакирти. Он уточняет, что Будда подобен (садхармья) прамане, поскольку он (1) не вводит в заблуждение, не обманывает и (2) способствует познанию ранее неизвестной истины: учения о четырех истинах благородных, так же как сами праманы являются познаниями ранее не познанного, не расходящимися с практикой (см.: Hattori 1968: 72, прим. 1.3). Однако отметим, что эти три характеристики («не вводящее в заблуждение», «познание ранее не познанного» и «отсутствие расхождения с практикой») соответствуют критериям праманы не у Дигнаги, а у Дхармакирти.

Как сказал Фэттер, «Будду называют средством достоверного познания, даже несмотря на то что его слова не приводят к познанию чего-то нового. Будду не приравнивают к восприятию или логическому выводу. Его считают средством достоверного познания на том основании, что его авторитет узаконивает подлинность восприятия и логического вывода, ибо именно Будда придает цель и служит руководством к действию, что неспособны сделать ни восприятие, ни логический вывод, утилизируемые лишь поверхностной, плоской рациональностью» (цит. по: Steinkellner 1982: 13).

Известно, что Будда предостерегал против догматического отношения к какому бы то ни было авторитету. Например, в знаменитом послании каламам основоположник буддизма призывает не принимать на веру, а проверять на собственном опыте любую внешнюю информацию¹⁴. С призывом не принимать даже его собственных слов только лишь из одного почтения к нему, а тщательно исследовать их, как золотых дел мастер исследует золото, подвергая его плавке, разрезая и проверяя с помощью пробного камня¹⁵, Будда обращается и к своим ученикам.

Как же проверить на собственном опыте достоверность абстрактно сформулированных принципов? Среди методов «проверки» помимо тестов на соответствие поведения монаха или учителя принципам, которые он проповедует, либо тестов на подлинность медитативного опыта Буддой упоминаются также методы наблюдения и логические операции. В никаях довольно часто аргументы Будды основаны на выводах по аналогии с чем-то наблюдаемым.

Собственно говоря, убрав агамы как отдельный, независимый источник достоверности, Дигнага был верен духу учения Будды — он исключил сведение доказательства истинности какого бы то ни было тезиса к ссылке только на тексты, без обращения к опыту восприятия — обычного и йогического, и к логике мыш-

¹⁴ «Не основывайтесь на рассказах, на преданиях, на традициях, на писаниях, на логических предположениях, на выводах, на сходстве, на том, что приято разумным, на правдоподобии или на мысли: „Этот монах — наш Учитель“...» (Апгуттара-никая, Калама-сутта 1.3.7.5).

¹⁵ Так называемый пробный камень — это кусочек мелкозернистого темного сланца или яшмы, использовавшийся для испытания сплавов золота путем наблюдения за цветом отметки, которую камень сделал на нем.

ления. Агамы не являются для буддистов непркосновеппной святыней, которую, как тексты Вед, следует просто почитать, воспроизводя в неизменном виде. Мы уже имели возможность в этом убедиться, когда обратили внимание на то, как Васубандху в ВнмВ 8 обращается со ссылками на «слово Будды» своих оппонентов, предлагая понимать их в конвенциональном смысле (самвритисат), тогда как свою их трактовку — в высшем смысле (парамартхасат). То, что слова и свидетельства авторитетных текстов допускают разные толкования, можно заключить по мощному развитию в буддизме принципов экзегезы и герменевтики, прежде всего по выделению категорий текстов, имеющих либо прямой либо требующий толкования смысл, — нитартха и неяртха соответственно.

[Праманабхута и аптавачана]

Тезис Дигнаги о том, что Будда является Праманабхутой, позволяет провести параллель с доказательством авторитетности высказывания заслуживающего доверия лица (аптавачана), которое считается праманой (инструментом достоверного познания) в брахманистской школе ньяя. Эта параллель обратила на себя внимание целого ряда исследователей¹⁶.

Ватсьяяна в своем комментарии к «Ньяя-сутре» (НС) II.1.68, посвященном обсуждению аптавачаны, употребляет термин «не вводящий в заблуждение» — ависамвада (avisamvāda от visamvāda — «обманчивый», «вводящий в заблуждение» с отрицательной приставкой «а»). Проблему статуса свидетельства авторитетного лица (аптавада) Дигнага обсуждает в ПСВ II — разделе, посвященном логическому выводу. В ПСВ II 5ab он сводит свидетельство авторитетного лица к логическому выводу. Симптоматично, что он упоминает и термин ависамвада и аргумент в комментарии Ватсьяяны о сходстве логического вывода и словесного свидетельства авторитетного лица.

Если отталкиваться от метафоры «соизмеримости» инструмента и его объекта как базовой для праманавады, то причина, побудившая большинство школ, в том числе и буддистов до Дигнаги, ввести праману, связанную со словесным свидетельством (в буддизме — агама), состояла в том, чтобы *иметь инструмент для познания вещей, недоступных ни обычному опыту, ни логике*. Речь шла о потусторонних реалиях, которые принимались той или иной традицией в качестве «фоновое мифологического знания» типа небес, адов, необычных существ (нишачей, ракшасов, дэвов и т.п.), населяющих эти обитатели, а также высших метафизических реалий, непостижимых для обычного сознания: атмана, пуруши, пракрити, «тонких тел» и т.п.

Учитывая, что мы не имеем никакого доступа — ни через опыт, ни через мышление, основанное на опыте, — к этим реалиям, они укоренены только в спекуляциях.

Поскольку способность высказывания заслуживающего доверия лица давать необманчивое представление [об объекте] та же, что и в случае логического вывода. ПС II.5ab

¹⁶ Vetter 1984: note 6; Franco 1997: 28ff.

Об этом также сказано как о логическом выводе, поскольку постижение высказывания заслуживающего доверия лица равноценно логическому выводу по своей способности дать необманчивое представление (ависамвида) по отношению к объекту. Ведь в «Вайшешика-сутре» сказано соответственно: «Действию именования предшествует непосредственное восприятие»¹⁷. Тем самым логический вывод существования таких [объектов], как прадхана и т.п., следует отвергнуть. Поэтому логический вывод в отношении предмета, который является партикулярией, невозможен»¹⁸.

Интересно, что в приведенном фрагменте имеется две параллели с НС и НБ Ватсьяны к НС I.1.7-8, II.1.68, а также прямая цитата из «Вайшешика-сутр» (ВС II.1.19).

Определение слова (шабда) как наставления заслуживающего доверия лица (апта) и деление Дигнагой объектов на наблюдаемые (дришта) и ненаблюдаемые (адришта) соответствуют НС I.1.7-8¹⁹. В комментарии к НС I.1.7-8 Ватсьяна поясняет, что наблюдаемые объекты являются референтами обычных, конвенциональных высказываний, тогда как ненаблюдаемые — это ведийские формулы, которые передаются риши (провидцами). В комментарии же к НС II.1.68 Ватсьяна приводит формулу *Āptaprāmāṇyasya hetoḥ samānatvād iti* («поскольку авторитетность заслуживающего доверия лица, представляющая собою хету — логический аргумент, — та же самая, [что и в случае логического вывода]»), которая перекликается с дигнаговской формулой: *āptavādāvisamvādasāmānyād anumānatvam* («поскольку постижение высказывания заслуживающего доверия лица равноценно логическому выводу по своей способности дать необманчивое представление (ависамвида) по отношению к объекту») и ватсьяновская формула *samānatvād* перекликается с дигнаговской *tūlyatvāt* (сходство, идентичность, одинаковость)²⁰.

Интересно, что Дигнага в ПСВ II.5ab ссылается на «Вайшешика-сутры» как на основания для опровержения аптавачаны как праманы в системе ньяя. Опровержение состоит, по его мнению, в том, что знание, выражаемое в слове, должно иметь эмпирические основания в сенсорном опыте, что, строго говоря, не соответствовало его сидхапте (собственной доктрине), но в полемических целях (упая каушалъя) могло быть выдвинуто против ньяя.

По словам Джинендрабуддхи, «Дигнага подтверждает собственный взгляд с помощью другого, т.е. трактата вайшешики. Заслуживающие доверия лица должны давать обозначения только после того, как они постигли собственную природу таких объектов, как небеса, в своем непосредственном восприятии. „Действие именования“ следует понимать как синекдоху (упалакшана), по-

¹⁷ Цитата из ВС II.1.19. Эта сутра толкуется по-разному. В самом раннем комментарии к ВС из дошедших до нашего времени — комментарии Чападрапады, а также в комментарии Бхатты Вадипдры эта сутра интерпретируется как косвенное доказательство существования Ишвары. В ней приводится цитата из комментария Хелараджи, см. (Isaakson 1995: 80).

¹⁸ *āptavādāvisamvādasāmānyād anumānatvam* (PS II 5ab).

āptavacanatvam grhitvā-arthavisamvādatulyatvāt tasya-apy-anumānatvam uktam. tathā hy aha pratyakṣapūrvakatvāt sañjñākarmaṇa iti. anayā diśā pradhānādi svabhāveṣv apy anumānam pratiśedhyam. tasmān na svalakṣaṇaviśayam anumānam asti. Санскритская реконструкция цит. по (Krasser 2009: 150).

¹⁹ НС II. 1.1.7: *Aptopadeśābdabdo*; НС II. 1.1.8: *Sa dvividho dr̥ṣṭādr̥ṣṭatvāt*.

²⁰ Подробнее см. (Krasser 2009: 151–156).

сколько они говорят обо всем, лишь узрев объект. В противном случае они не могут быть заслуживающими доверия. Поэтому их высказывания не вводят в заблуждение, и поэтому их высказывания являются логическим выводом»²¹. Непосредственное восприятие в этом случае не может быть не чем иным, как йогическим, — йогипратьякша.

Вывод буддиста сводится к следующему: поскольку аутсайдеры-тирхники рассуждают о предметах, например таких, как прадахана в санкхье, чисто спекулятивно, не имея о них непосредственного, в данном случае йогического опыта, логический вывод, не укорененный в таком опыте, не может быть валидным. По своему умозрительному характеру такой вывод всегда касается только мепгальных общих понятий, а не партикулярий, каковыс составляют подлинные объекты опыта познавательной активности.

Все сюжеты, которые мы здесь обсудили, так или иначе связаны с мангалашлокой. В многовсковой полемике между буддийскими и брахманистскими авторами мангалашлоки тоже стали важным идеологическим оружием. Карин Прайзенданц показывает, как в традиции школы ньяя, начиная с Уддоттакары, комментаторы в своих мангалашлоках выдвигают эпитеты Акшапады (прозвище легендарного автора НС) именно в пику эпитетам Будды (Preisendanz 2005: 59–61).

[Почему праман только две?]

Дигнага начинает свое исследование с указания на два предмета (прамея) достоверного познания: свалакшаны (партикулярии) и саманьялакшаны (универсалии, общей характеристики) (ПСВ I.1. 2b₂-c₁) — как на основание для выделения только двух праман (ПСВ I.1. 2a-b₁).

Отметим, что в данном случае важно учитывать различие понятий «предмет» и «объект». Объект — это вещь целиком, как она существует сама по себе, вне оптики восприятия; предмет — это то в объекте, что собственно и познается. Свалакшана и саманьялакшана могут быть аспектами одного и того же объекта, но предметами отдельных эпизодов познания.

Познание многофункционально. Его главные универсальные функции: получение нового знания (когнитивная функция), передача знания (коммуникативная функция) и использование знания в практике (прагматическая функция). В индийской философии конкурируют две теории: 1) познание как деятельность или функционирование (правритти, вритти) неизменного субъекта (атмана, пуруши), либо 2) познание как каузальный процесс, вовлекающий некоторое количество взаимозависимых факторов. Первая характерна для брахманистских школ, вторая — для буддистов. Дигнага развивает свои идеи именно в оптике последнего подхода.

Логические допущения Дигнаги, предполагаемые его определением «по предмету», можно реконструировать следующим образом: определение праманы по ее предмету (прамея) есть косвенное указание на зависимость инструмента познания, как и самого познания (термин «прамана» часто обозначал и то и другое), от объекта, на который оно направлено. Это логика, скорее, реалистическая

²¹ Цит. по переводу (Krasser 2009: 157).

и натуралистическая. В соответствии с ней мы предполагаем, что триггер познавательного процесса — это его объект, к которому подбпается соответствующий инструмент, как ключ подбпается к замочной скважине. Два основных предмета познания: свалакшана (партнкулярия) и саманьялакшана (универсалия, общее свойство) — автоматически задают характер своих инструментов: непосредственного восприятия (пратьякша) и логического вывода (апумана).

Может сложиться впечатление, что молчание Дигнаги по поводу субъекта познания в данном контексте означало пренебрежение сознанием в его субъективном познающем аспекте. Однако это не так. Хотя буддизм и отрицает попятие неизменного субъекта (атмана-души), это не влечет за собой отрицания познающего сознания как субъекта, которое является необходимым каузальным фактором любого познавательного эпизода. Речь неизменно идет о двух сериях познавательных событий: серии моментов сознания, играющих роль субъекта познания, и серии моментов объекта. Повод для познания создается объектом, тогда как мотивация и инициатива познавательной деятельности исходят от серии «субъекта», который, с одной стороны, получает новый опыт, новое знание (когнитивный аспект), с другой — участвует в интерсубъективном обмене опытом и знаниями с другими субъектами (коммуникативный аспект), с третьей — задействован в повседневной практике (прагматический аспект).

У Дигнаги получение нового опыта ограничено лишь предметной сферой пратьякши (непосредственного восприятия), т.е. сферой свалакшан, партнкулярий — цветов, запахов и тому подобных качеств (мне представляется, что качества — наилучшее толкование термина свалакшана), тогда как осмысление нового опыта и передача его другим (интерсубъективный аспект) — это ведомство мышления, апуманы (логического вывода: «вывода для себя» и «вывода для другого» соответственно). Из этого следует, что мышление и концептуальное, вербальное понимание вторично в сравнении с непосредственным восприятием.

Дигнага разделяет его на два подвида: 1) получение нового достоверного знания через вывод-для-себя (сва-артха-апумана) и 2) передача достоверного знания, полученного через вывод для себя, другим людям (пара-артха-апумана). Из этой концепции выводится невозможность передачи другим знания свалакшан (партнкулярий), что, кстати, совпадает с современными толкованиями качественности опыта и с признанием существования субъективной реальности (опыта от первого лица), не передаваемой в объективированной форме (с позиций от третьего лица) в современной философии сознания. Напомню, что в ПСВ II 5ab Дигнага говорит о том, что свалакшана не может быть объектом логического вывода.

Что касается прагматического аспекта познания, то он артикулируется лишь в определении пратьякши Дхармакирти в характеристике артха-крия-каритва — способности осуществить целесообразное действие.

Из своей дихотомии предметов познания (вишая-вьявастха) Дигнага делает вывод о дихотомии познавательных инструментов (прамана-вьявастха). Ввиду радикальной разницы в познаваемых предметах использование пратьякши как инструмента познания исключает использование апуманы в отношении того же самого предмета. И поскольку сферы применения этих двух инструментов познания (праман) исключают друг друга, нет таких предметов, которые могли бы быть познаны ими двумя — ни одновременно, ни последовательно (последнее,

как мы увидим, оспаривалось всеми брахманистскими авторами, которые считали, что сначала мы распознаем предмет сенсорно, потом *его же* познаем дискурсивно и концептуально).

Эти познции в дальнейшем, уже после Дигнаги, стали обозначаться как *прамана-вьявастха* (разные статусы предметов: каждая *прамана* познает свой предмет) и *прамана-самплава* (сотрудничество *праман* в познании одного и того же объекта).

Дигнага в этом тексте не ставит вопрос о сотериологическом измерении этих двух видов познавательных инструментов, но в китайской йогачаре мы находим интересное развитие практической сотериологии, имеющее отношение к познанию партикулярий и познанию общего (универсалий). Кратко сошлюсь на статью китайского исследователя Чен-Куо-Лина о взглядах буддийских китайских комментаторов Куйцзы (Kuiji) и Хуицзао (Huizhao). Как известно, в йогачаре момент просветления — цели сотериологической практики — связан с состоянием, технически обозначаемым как *переворот основы* (*ашрая-паравритти*). Это мгновенное состояние, когда омраченное сознание преобразуется в чистое, неомраченное. В разных текстах йогачары предлагается два рода способов, помогающих элиминировать омрачения, или препятствия к просветлению: это элиминация аффективных омрачений (*клеша-аварана*) и элиминация когнитивных омрачений (*джнея-аварана*). Первое относится к партикуляриям-свалакшанам, второе — к универсалиям-саманьялакшанам²².

[Понятия свалакшаны и саманьялакшаны в абхидхарме]

Абхидхармисты подчеркивали, что чувственное распознавание (*индрия-виджняна*) схватывает свои объекты в их уникальности, специфичности, самобытин (зрение — конкретные цвета, или индивиды цвета, партикулярин цветов; слух — конкретные звуки и т.д.), тогда как ментальное распознавание (*mano-виджняна*) — объекты зрительных и остальных чувственных распознаваний в их общей форме. Первое значение передается термином *свалакшана* (букв.: характеризующее само себя), второе — термином *саманьялакшана* (букв.: характеризующее сходство, или — общее, класс, род, универсалия).

В абхидхарме понятие *свалакшаны* фигурирует в определении *дхармы* как основного термина этой системы знаний:

АКБ 1.1b: «Объяснение же *дхармы* обязано [тому, что она] несет свою (уникальную) характеристику»²³.

Слово «абхидхарма» объясняется здесь же как «нацеленное (*abhimukhā*) на *дхарму*, являющуюся объектом высшего знания, или на высшую *дхарму* — *Пирвану*». В более техническом смысле абхидхарма означает «исследование *свалакшан* и *саманьялакшан* — собственных характеристик и общих характеристик *дхарм*»²⁴.

²² Подробнее см. (Lin 2016: 375–395).

²³ *nirvacanaṃ tu svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ*. Цит. по (Pradhan 1967: 2).

²⁴ *tad ayaṃ paramāṛthadharmāṃ vā nirvāṇaṃ dharmalakṣaṇaṃ vā pratyabhimukho dharma ity abhidharmaḥ* (Там же).

Фактически, здесь сформулированы, во-первых, сотериологическая цель абхидхармы — достижение нирваны, во-вторых, метод ее достижения — работа по искоренению ментальных омрачений, которая осуществляется уникальным для религии способом — тщательным интроспективным исследованием, «сканированием» собственного психического опыта по определенной схеме, основанной на классификациях ментальных состояний²⁵.

Определение содержания попятий свалакшаны и саманьялакшаны мы находим в АКБ 6.14cd:

Он исследует тело, ощущение (ведана), сознание (читта) и дхармы через [их] собственные и общие характеристики. Их собственные характеристики — это [их] собственная природа/сущность (свабхава), тогда как общие характеристики — не вечность обусловленных [дхарм], неудовлетворительность омраченных [дхарм] и пустота и бессамость всех дхарм²⁶.

Таким образом, мы видим, что свалакшана и саманьялакшана представляются в абхидхарме аспектами дхарм (как свойств и элементов опыта). Это значит, что одна и та же дхарма может обладать и свалакшаной и саманьялакшаной. Что же такое свалакшана дхармы согласно абхидхарме? Как выясняется из процитированного текста, это ее сущность, ее природа, т.е. свалакшана — *это и есть сама дхарма*. Что же касается саманьялакшаны, то это *то, что делает дхарму похожей на другие дхармы*, — некоторые свойства этой дхармы, разделяемые с другими, например «не вечность» как общая характеристика всех обусловленных дхарм (санскрита-дхарма), «неудовлетворительность» или свойство вызывать страдание (дукхата) как общее свойство всех омраченных (сасрава — с потоком «омрачений») дхарм, «пустотность» (шуньята) и «бессамость» (анатмата) как общее свойство всех дхарм — «омраченных» и «неомраченных», или чистых.

Таким образом, свалакшана, неотъемлемая самой дхарме, как бы выступает в роли субстрата-носителя и для самой себя, и для саманьялакшан, и в этом отношении ее можно условно назвать «дхармином» — носителем свойств двух видов: специфического, присущего только данной дхарме, и общих свойств с другими дхармами. Из этого можно сделать вывод, что в абхидхарме и дхарма и дхармин считаются реальными. Запомним это и вернемся к Дигнаге.

В отрывке, который мы здесь разбираем (ПСВ I.1.2b₂–c₁), Дигнага обещает доказать различия между свалакшаной и саманьялакшаной («Мы докажем, что свалакшана-партикулярия есть предметная область (вишайя) непосредственного восприятия (пратьякша), а общее свойство, саманьялакшана, — предметная область (вишайя) логического вывода»), имея в виду начало второй главы ПСВ II, посвященной логическому выводу (апумане).

В ПСВ II.1 Дигнага утверждает, что прамана непосредственного восприятия (пратьякша) и прамана логического вывода (апумана) имеют разные предметные сферы (вишайя) и разную собственную природу (свабхава), и это отражается на

²⁵ О системности и структурности этой системы, о rapidem развитии классификационного мышления в буддизме абхидхармы см. (Piatigorsky 1984; Gethin 1998).

²⁶ kāyaṃ svasāmānyalakṣaṇābhyāṃ parīkṣate, vedanāṃ cittāṃ dharmāṃś ca | svabhāva evaiśāṃ svalakṣaṇam | sāmānyalakṣaṇam tv anityatā saṃskṛtānāṃ duḥkhatā sāsravāṇāṃ śūnyatānātmate sarvadharmāṇāṃ Цит. по (Pradhan 1967: 327).

«качестве» когнитивного образа (пратибхаса), создаваемого каждой из них²⁷. Джинендрабуддхи поясняет, что пратьяхша-прамана создает яркий образ объекта, тогда как апумана-прамана — более тусклый, поскольку имеет дело не с самими объектами, а лишь с их ментальными формами.

Это очень важно для нас уточнение, которое доказывает, что воображение или создание образа (пратибхаса) тоже является составной частью кальпаны, или ментального конструирования. Именно по этой причине я перевожу кальпапу не термином «концептуализация» (как большинство западных коллег), а как «ментальное конструирование», которое включает и образное, и концептуальное, и вербально артикулированное мышление.

Вслед за аргументом в ПСВ II.1, изложенным выше, Дигнага приводит контраргумент оппонента (ПСВ II.2), который ссылается на случаи логического вывода ощущения одной категории из ощущения другой категории: например, на логическое выведение осязательного ощущения из зрительного. Дигнага не отрицает подобных фактов, но не считает их доказательством того, что восприятие и логический вывод могут иметь какую-то общую (пересекающуюся) сферу действия. Для него логический вывод осязательного ощущения из зрительного не означает, что осязательное может переживаться и как зрительное. Эти случаи он толкует иначе. Предметом вывода в них, с его точки зрения, является не партикулярия — определенное тактильное ощущение (квалия), а общее, ментальное свойство «осязаемости», которое мы устанавливаем лишь после припоминания другого непосредственного пережитого эпизода осзания. Поскольку переживание сенсорного опыта непередаваемо в словах, то у непосредственного восприятия и у логического вывода не может быть такого общего предмета, как слово (см.: Hayes 1988: 232–233).

[Достаточно ли двух праман для всех когнитивных ситуаций?]

Праманы должны соответствовать принципам парсимонии (экономии мышления), т.е. представлять минимум инструментов для исчерпывающего описания максимума эпизодов познания. Процедура интеллектуальной экспертизы в индийской философии включала перечисление, экспозицию (уддеша) предметов дискуссии, их определение (лакшана) и в качестве третьей процедуры — критическое исследование определений (парикша) с разных позиций на предмет их адекватности определяемому. Стадия парикша, как правило, включает дискуссию с оппонентами, которые прежде всего стремятся показать, что определение либо слишком узкое, либо слишком широкое. В нашем тексте речь идет об ответе на упрек оппонента в узости тезиса о «только двух» праманах.

Оппонент Дигнаги выражает сомнение в том, что все эпизоды познания сводятся только к двум типам познавательных ситуаций, которые описываются Дигнагой как связанные либо с получением нового знания, что требует праманы непосредственного восприятия, либо с концептуализацией и вербализацией (апумана) этой новой информации «для себя» в целях ее усвоения и «для других» в целях коммуникации.

²⁷ Трактовку этого текста см.: (Hayes 1988: 232–233).

Оппонент ставит вопрос относительно иных типов когнитивных ситуаций, которые, по его мнению, не учтены Дигнагой. Например, когда партикулярии (свалакшаны), такие как цвет и т.п., воспринимаются в своих аспектах (акара) невечности и т.п. Ведь, согласно буддийской доктрине, непосредственное восприятие схватывает объект во всех его аспектах, не различая и не расчленяя их. Между тем невечность может рассматриваться как общая характеристика. Кроме того, оппонент ссылается на случай повторного восприятия партикулярий. В этих эпизодах нет ни получения новой информации, ни передачи информации другому, значит, они требуют отдельной праманы. Это мы и разберем далее.

*[Первый случай: что является праманой
в случае познания аспекта общих свойств в партикулярии?]*

ПСВ I.1.2c₂-d₁. Случай познания непостоянства в цвете

Согласно Хаттори, который следует пояснениям поздних комментаторов, речь идет о следующем: когда какое-то мгновение мы видим цветное пятно, у нас возникает познание общей характеристики непостоянства в отношении цвета. Услышав мгновенно исчезающий звук, мы обретаем познание непостоянства звука. Познавательные события такого рода не могут считаться непосредственным восприятием (пратьякша), поскольку их результат — познание непостоянства (анитьята) касается общей характеристики (саманьялакшана). Не относятся они и к логическому выводу (апумана), поскольку в партикулярии цвета и т.п. отсутствует воспринимаемый выводной признак (линга), из которого можно было бы вывести их непостоянство. Поэтому возникает необходимость в постулировании специальной праманы, в которой свалакшана сочеталась бы с саманьялакшаной (см.: Hattori 1968: 80, прим. 1.16).

Напомню, что непостоянство всех явлений является одним из четырех фундаментальных свойств подлинной реальности (васту-дхарма) наряду с бессамостью (анатма), пустотой (шунья), подверженностью страданиям (дуккха) или одной из трех характеристик опыта в буддизме (три-лакшана): непостоянство, бессамость и неудовлетворительность, случай которых разбирался выше в связи с теорией абхидхармы (АКБ 4.14cd). Кроме того, непостоянство является одним из 16 аспектов (акар) Четырех истин²⁸, которые в абхидхарме считаются предметами сверхчувственного йогического восприятия (йогипратьякша).

Однако в данном случае речь идет об обычном восприятии. Распознав зрительно партикулярию цвета и ментально идентифицировав общую характеристику невечности, мы мысленно объединяем их в перцептивном суждении «цвет и т.п. невечны».

По абхидхарме, свалакшана, такая как цвет, и саманьялакшана, такая как невечность, суть свойства одного и того же объекта, который является носителем дхарм — дхармина. Дхармину как сложному объекту, обладающему и свалакшаной и саманьялакшаной, должен соответствовать отдельный инструмент познания, сочетающий непосредственное восприятие и логический вывод. Однако в

²⁸ Подробнее о 16 аспектах Четырех благородных истин и их познании см. статью (Eltschinger 2014).

конценции обычного восприятия Дигнаги, как мы знаем, общая характеристика (саманьялакшана) «невечность» познается только через манас (здесь: мыслительный процесс), а партикулярия (свалакшана) — только через непосредственное восприятие (органы чувств).

Дигнага не отрицает существования когнитивной ситуации, описанной оппонентом, но толкует ее иначе, используя не положения своей теории, а, как ни странно, конценцию универсалий вайшешики. Если видеть в этих аргументах буддиста пример применения «искусных средств» (упая каушалья), или «скользящей шкалы анализа», когда, полемизируя с оппонентом, Дигнага опирается на положения системы самого оппонента, то можно предположить, что оппонент, задавший дапный вопрос, возможно, не абхидхармик, а имепно вайшешик.

Что наводит на эту мысль? Прежде всего утверждение Дигнаги о том, что познание не вечности чувственных качеств начинается с непосредственного постижения партикулярий цвета и универсалии «цветовость» (рупатва) — возможно, это отсылает к положению вайшешики, состоящему в том, что универсалии воспринимаются непосредственно в индивидуальных вещах. Однако в ВС оно еще не было четко сформулировано²⁹, поэтому Дигнага мог опираться на какой-то ранний комментарий к ВС.

Согласно собственной конценции Дигнаги, процесс должен был бы выглядеть так: сначала мы непосредственно схватываем партикулярию цвета, затем манас методом апохи (исключения другого) концептуализирует ее как характеристику «цветности» и соединяет с чисто мептальной общей характеристикой «невечности». Таким образом, хотя цвет и тому подобные сенсорные свойства постигаются непосредственно, их связь с общей характеристикой не вечности непосредственно не постигается, а конструируется постфактум с помощью операций манаса, что суммируется в перцептивном суждении «цвет не вечен». Дигнага отверг причисление такого рода суждения к апумане, поэтому в его системе, в отличие от Дхармакирти, статус перцептивного суждения весьма проблематичен³⁰.

[Что является праманой, когда мы воспринимаем тот же самый объект, который видели раньше?]

ПС I.1.2d₂-3a. Случай новаторского познания одного и того же объекта

Согласно Джинендрабуддхи, речь идет о разновидности вывода, которая известна из «Шаштитантры» (ШТ) санкхьи как вишеша-дришта (букв. «постигнутое из специфического/конкретного»). Например, из наблюдения частного случая связи дыма и огня при виде этого дыма выводится существование этого огня. В случае такого вывода происходит повторное узнавание огня. Джинендрабуддхи ссылается на определение вишеша-дришта в ШТ: «Когда существование того же самого огня опять и опять познается через тот же самый дым»³¹. Как от-

²⁹ С формулировкой этого положения мы встречаемся у вайшешика Нрашастапады.

³⁰ Моя статья о перцептивном суждении у Дигнаги и Нрашастапады см. (Lysenko 2019).

³¹ *ekendriyavijñānakāryatvenaika rūpāyatanādisaṅgrāhe 'pi nānekaṃ dravyaṃ yugapad grhyate, api tu krameṇaiva*. Цит. по (Steinkellner 2017: 10).

мечает Штайнхелльнер, в мимансе такой тип вывода называется «выводом из связи воспринимаемого и воспринятого»³².

Дигнага не считает вишеша-дришту разновидностью логического вывода. То, что узнавание (абхнджпяна) объекта, познающего ранее, при других обстоятельствах, не относится к случаям, требующим отдельной праманы, признается не только буддистами, но и найянками, которые уподобляют такое узнавание памяти, приноминанию (смрити), не относимому ими к формам достоверного знания (прама). Когда человек, видевший огонь раньше, заметив дым, узнает огонь, который он уже видел, в этом случае узнавание огня не является восприятием (пратьякша), поскольку оно произведено постижением выводного знака (линга) — дыма. Не является оно и логическим выводом (апумана), поскольку узнаваемое есть конкретный огонь — партикулярия, а не огонь вообще, выводимый из выводного знака, а согласно Дигнаге, предметом логического вывода является только общее, а не конкретное, не партикулярия.

Строго говоря, согласно саутраптикае, а также и Дигнаге, конкретная вещь не может быть объектом повторного узнавания — объект одного акта познания (C₁) не может быть идентичным объекту пумерически другого акта познания (C₂) и по причине момептарности как объектов, так и их познания, и в силу правила, согласно которому каждому акту познания (в буддизме акт познания — это и есть познающий субъект) соответствует свой объект. То есть не только объект будет разным в первичном восприятии и в его последующем узнавании, но и субъект тоже будет другим (в смысле другого момепта в серии взаимозависимых дхарм, образующих мептальную серию конкретного индивида).

В данном же случае Дигнага выступает против повторения по чисто логическим соображениям: если признать, что каждый познавательный эпизод пуждается в своем отдельном инструменте, то это приведет к бесконечному числу инструментов. Все эпизоды познания и оныта вообще, включающего аффективные состояния (желания, отвращения), относятся к ведомству памяти, которое исключено из сферы инструментов достоверного познания. См. ПСВ I.1.3b₂.

С. Ментальное конструирование и свобода от него

Определение непосредственного восприятия у Дигнаги предельно лаконично: **«Пеносредственное восприятие — это познание, свободное от ментального конструирования (кальпана-аноддха)»**. ПСВ I.1.3c

Однако, чтобы понять, что такое непосредственное восприятие, пужно определить, от чего оно свободно и что из себя представляет кальпана — мептальное конструирование.

Отметим, что Дигнага не перечисляет разновидности непосредственного восприятия, т.е., в западных логических терминах, не дает «остенсивного» опреде-

³² Штайнхелльнер обнаруживает обе разновидности логического вывода в «Вритти-карагранте» (Vṛttikāraṅgāntha), комментарии к «Шабара-бхашье» (ŚBh 30,14f), а первую разновидность также и у Кумарилы в «Шлокавартике» (Раздел anumāna, 141–143), однако это не доказывает, что данная типология восходит к мимансе. См. (Steinkellner 2017: 9).

ления, а сразу «берет быка за рога», т.е. формулирует самое фундаментальное отличие восприятия от логического вывода — отсутствие ментального конструирования, или, в западных логических терминах, дает «интенсивное» определение — определение по сущностному выделяющему признаку. Тем самым он резко дистанцируется по отношению к абхидхармистской традиции, прежде всего сарваствивады, или вайбхашики, которая приписывала пяти чувственным распознаваниям (панча-индрия-внджпяна) природное, естественное конструирование (свабхава-внкальпа).

Что же из этого вытекает? Прежде всего некоторая пассивность чувственных способностей, которые просто «отражают все как есть», ничего не принося от себя. Их функционирование не затропуто языком, не затропуто мышлением. Для индийских философов и тем более для буддистов неконструирующее познание — это идеал высшего йогического состояния, когда вещи постигаются как они есть (ятха-бхутам), не попадая в прокрустово ложе языка! С моей точки зрения, непосредственное восприятие в конценции Дигнаги — это некий прообраз, предвосхищение в обычном познании идеального йогического, сотериологического состояния полной открытости миру, недвойственности сознания.

Kalpanā буквально означает приведение в порядок, аранжировку, структурирование. Например, Хэйс переводит слово «кальпана» как «структура». Дигнага же ограничивается энигматической формулой:

Соединенне с именем (нама), родом (джати) и т.п.³³. ПС I.1.3d

Эта карика со своим вритти является предметом самых разных интерпретаций со стороны как буддийских философов, так и буддологов. Фактически это важнейшая «отмычка» к конценции Дигнаги об отношении реальности и языка, языка и мышления.

Перевод термина «кальпана» в этом именном предложении зависит от интерпретации синтаксических отношений в композите *nāmajātyādiyojanā* (подстрочный перевод: «имя, род и тому подобная связь»). Прежде всего вызывает вопросы использование слова *ādi*, «и т.п.». В санскритских текстах «и т.п.» обычно добавляется для сокращения однородных перечислений после первого слова, например цвет и т.п. (объекты чувственного восприятия). Однако имя и род не относятся к одной и той же категории, поэтому, строго говоря, должно быть «имя и т.п.» «род и т.п.». Род — джати часто рассматривается как синоним универсалин (саманья).

Дигнага, как известно, строго придерживался номиналистской позиции и считал, что универсалин, или классы вещей, не существуют в реальности, а являются словесно-ментальными конструкциями для удобства коммуникации. Упоминание имени и рода по отдельности, как двух разных сущностей, может вызвать подозрение, что Дигнага полагал род чем-то иным, нежели словесная конструкция, т.е. косвенно допускал существование универсалий, хотя и понимал их в свете своей теории апохи, т.е. как те однородные и неоднородные общие характеристики, разделяемые классом вещей, из которых данная воспринимаемая партикулярия должна исключаться.

³³ Санскр. *nāmajātyādiyojanā*

Чтобы избежать такого нежелательного толкования, Шаптаракшита (725–788) предлагает выделить в определении Дигнаги две части: «имя и т.п.», соответствующее доктрине буддистов — свамата, и «род и т.п.», соответствующее доктрине других (небуддистов) — парамата. Таким образом, он предполагает, что Дигнага дал два определения ментального конструирования — буддийское, указывающее на связь с именем, и небуддийское — на связь с родом, или универсалией, и т.п. Если *nāman* и *jātyādi* понимать как аппозицию (присоединение существительного или прилагательного к другому существительному), то возможны две интерпретации отношений композита *nāmajātyādiyojanā* и *kalpanā*. В первом случае композит служит определением (бахуврихи) к *kalpanā*.

«Ментальное конструирование — это познание, с помощью которого реализуется соединение с именем, что принимается буддистами, и с родом и т.п., что должно быть отвергнуто как идея других школ». Второй способ понимания следует модели татпуруши: «Ментальное конструирование — это познание, которое соединяет имя, что принимается буддистами, и род, что ими отрицается, поскольку принадлежит другим школам, с соответствующим объектом»³⁴.

Эли Франко считает, что во времена Шаптаракшиты и Камалашилы³⁵ были такие буддисты, которые признавали существование универсалий, поэтому они толковали концептуальное конструирование (Франко употребляет именно этот термин для перевода кальпаны) как познание, которое «соединяет (или способно соединить) воспринимаемый объект с (реальной) универсалией и т.п., и что их интерпретация ПС I.1.3d имела значительный вес в это время. Шаптаракшита и Камалашила были под сильным влиянием этих комментаторов и использовали некоторые их идеи в своей собственной интерпретации Дигнаги» (Franco 1984: 389). Дальнейшая судьба этой гипотезы Франко мне неизвестна.

Хаттори был первым ученым, обратившим особое внимание на сходство классификации Дигнаги и классификации «оснований для применения имен» (правритти-нимитта) грамматиста Патанджали (Мбх к вар. 1 к *pratyāhārasūtra*). Так, категория общих имен (джати-шабда) применяется к объекту на том основании, что он обладает общим свойством рода или класса (джати) (1); категория слов для качества применяется к объекту, поскольку он обладает качеством (гуна) (2); категория слов для действия применяется к объекту, поскольку он обладает действием (крия) (3). Только случайные слова, ядриччха-шабда, или имена собственные используются без всяких «объективных» оснований, произвольно, по желанию говорящего.

Хаттори отмечает, что в этом списке мы не находим термина дравья-шабда, слов для субстанций. Дигнага выделяет случай вишаина (носителя рогов, рогатого) как дравьи, который, по его мнению, может прослеживаться в «Паспаше» — введении к Мбх (1.6 ff.). Здесь мы находим другую известную грамматическую классификацию, представленную в серии альтернативных ответов на знаменитый вопрос Патанджали: что считать словом (шабда) в высказывании «Это корова»?

Грамматист вычлепляет четыре типа вещей, от которых он отличает шабдую языковую форму (под шабдой может пониматься любая морфема). Он называет

³⁴ (ТСН 1220–1222). Лысенко, Капаева 2014: 32.

³⁵ Примерные даты жизни Камалашилы: 740–795 гг.

корову субстанцией (дравья) — здесь индивидуальной вещью, специфицированной подгрудком, хвостом, горбом, конытами и рогами (Дигнага разбпрает похожий пример в 5-й главе ПСВ, посвященной апохе). Это возможный аптецедент дигнаговского примера дравьи как вещи, которая специфицирует брахмана-аскета (дандин). Затем Патанджали ссылается на жест, движение, моргание как действия (крия) и на разные цвета — белый, черный, бурый и серый — как качества (гуна). Общее родовое свойство (акрити), «одинаковое в различных индивидах (класса) и не разрушаемое, когда разрушаются сами эти вещи», можно сопоставить с джати в классификации Дигнаги³⁶.

Таким образом, у нас есть грамматические параллели для всех категорий и примеров Дигнаги. Это доказывает, что буддист описывает практику связи словообразования со смыслообразованием, прежде всего следуя санскритской грамматической традиции.

Каково же отношение Дигнаги к этой традиции?

По тому, что мы уже знаем о взглядах Дигнаги на язык как систему искусственных знаков, принимаемых людьми по соглашению, мы не будем далеки от истины, если предположим, что в принципе любая ссылка на экстралингвистическую реальность для объяснения лингвистических фактов для Дигнаги, строго говоря, должна быть неприемлемой. Ссылка на присутствие в объекте тех свойств, на основании которых он обозначается так или иначе, есть реалистическая позиция, основанная на принципе корреспонденции, соответствия между словами и вещами. Для Дигнаги это предмет критики.

В своих собственных классификациях слов в соответствии со сферой или объемом их возможного применения Дигнага ссылается не на правритти-нимитта (основания для применения), а только на узус (общепринятое употребление знаков языка в повседневной коммуникации). В буддизме это соответствует относительной истине (самврити-сатья). Собственная семантическая теория Дигнаги — апоха-вада, представленная отчасти во 2-й, но в основном в 5-й главе ПСВ, — показывает, что общие термины (джати-шабда) формируются не абстрагированием общих свойств в качестве универсалий (саманья, джати), а через «исключение другого».

Однако это не значит, что исключение другого (анья-апоха) само может рассматриваться как основание для употребления слов (правритти-нимитта), поскольку и общий термин (джати-шабда), имеющий основания для своего употребления, и имя собственное (ядриччха-шабда), которое не имеет никаких «объективных» оснований, кроме чисто субъективного желания говорящего, выражают свои референты с помощью исключения того, что не отвечает свойствам, искусственно выделенным как характеристика этих референтов.

Имя собственное часто дается без какой-либо особой мотивации, и такая произвольность с буддийской точки зрения может относиться к большинству словообозначений. Когда мы знакомимся с обозначениями, мы узнаем только сами эти слова, а не их референты. Для буддистов познание через слова — это познание ментальных образов и концепций, а не вещей³⁷. Именно их подразумевает Дигна-

³⁶ Этот вопрос рассматривается в моей докторской диссертации (Лысепко 1998: 78–82).

³⁷ HCB 5.50b. Pind 2015, pt. 1: liii–liv.

га под «вещью, специфицированной (вишишта) лишь лишенным референта (арта-шунья) словом», т.е. специфицированной словом, а не отношением с реальной вещью. Представляя эту общеприятую в его время теорию классификации слов, основанную на правритти-нимитта, Дигнага фактически утверждает, что связь спецификации с ее субстратом (вишешана-вишешья), которая другими мыслителями считается онтологическим основанием вербализованного познания, есть не что иное, как ментальная, концептуальная конструкция. Само же вербализованное познание возникает как мысленное конструирование связи вещи со словом. Связь эта носит всецело произвольный характер, поэтому присвоение имени любому событию или вещи столь же произвольно, как и в случае собственных, или случайных, имен (ядриччха-шабда)³⁸.

Даа-1. Почему восприятие называется по чувственной способности/органу (индрия), а не по объекту?

Согласно учению Будды, виджняна (распознавание) возникает в опоре на две базы (аятана): внешнюю (бахья-аятана) базу объектов/предметов (вишья, гочара) и внутреннюю базу (апгара-аятана) индрий, чувственных способностей (индрия) и ментальной способности (манендрия). Внутренняя и внешняя базы скоррелированы друг с другом. Учение о двух аятапах упомянуто в разных частях канона (например, в Самьютта никае II, 72 и сл.). Обе признаются одинаково важными причинными факторами для возникновения соответствующей формы распознавания (виджняны). В абхидхарме для словесного обозначения непосредственного восприятия определяющей оказывается аятапа чувственных способностей, поскольку, во-первых, существует каузальная зависимость между качеством непосредственного восприятия и состоянием органа чувств; во-вторых, именно индрия передает, как мы бы сейчас выразились, субъективный, качественный аспект, характерный именно для непосредственного восприятия.

В АКБ 1.45 Васубандху ставит вопрос: *«При условии, что распознавание опирается на обе [базы: зрительную способность и на цвет], почему же опорой (ашрая) зрительного и тому подобного чувственного распознавания является зрительная способность и т.п., а не цвет и т.п.»*³⁹? И дает следующий ответ:

³⁸ В дальнейшем из этой карики и ее вритти Дхармоттара в комментарии к «Нрамапа-вишишчае» Дхармакирти выделил две категории: «концептуальные конструкции с помощью имен или слов» и «концептуальные конструкции с помощью универсалий». Согласно японскому исследователю Тосаки, «Дигнага перечисляет универсалии (jāti), качества (guṇa), действия (kriyā), субстанции (dravya), отошения (sambandha), и слова (śabda) как элементы, с которыми связываются вещи при возникновении вербального познания, в то время как комментаторы используют эти рубрики для шести видов познания, главные из которых: (1) «концептуальная конструкция средствами универсалий и т.п.» для актов познания, которые возникают из связи вещи с любым из четырех первых факторов; (2) «концептуальная конструкция средствами отошений» для актов познания, которые возникают из связи вещи с отошением; и (3) «концептуальная конструкция средствами имен и слов» для актов познания, которые возникают из связи вещи со словом и т.д.». См. (Tosaki Tosaki, Kōsei. Bukkyō ninshikiron no kenkyū: Hosshō cho Pramāṇavārttika no genryōron. Vol. 1. Tokyo: Daitō shuppansha. 1979: 232–235), цит. по (Notake 2011: 382).

³⁹ kim punaḥ kāraṇam ubhayādhīnāyām vijñānotpattau cakṣurādayaḥ evāśrayā ucyante, na rūpādayaḥ. Цит. по (Pradhan 1967: 34).

45ab. Онорой является орган зрения и т.н., поскольку видоизмененне [распознавания] зависит от его видоизменяемости⁴⁰.

*Это относится к элементам (дхату). При изменениях в органах зрения и т.п. происходит изменение в соответствующих чувственных распознаваниях. Видоизменения [зрительного распознавания] зависят от состояния органа зрения: является ли он вовлеченным (охваченным вниманием), поврежденным, сильным (острым), слабым (рассеянным), а не от изменений цвето-формы и других (объектов). Из этого следует зависимость того (чувственных распознаваний) только от них (индрий) как опоры, а не от цвета и т.п.*⁴¹

Тот же самый вопрос сформулирован и в отношении каждого из чувственных распознаваний: почему они называются «зрительными» и т.п., а также «ментальными» (манаса-виджняна), а не «распознаванием цвета и т.п.» или «распознаванием дхарм» (ментальных событий)?

Относительно второго пункта Васубандху ссылается на то, что: «распознавание [определяется по чувственной способности] в силу ее специфичности [для данной индивидуальной серии]»⁴².

Невозможно для органа зрения [в серии одного индивида] быть опорой зрительного распознавания [в серии] другого [индивида]. Что же до цвета, то он является предметом ментального распознавания (кого угодно), а также зрительного распознавания другой [индивидуальной серии] как ментального, так и зрительного сознания. То же самое следует признать [и в отношении остальных чувственных способностей], включая способность осязания.

По этой причине, а также вследствие того, что она (индрия) является «его собственной», именно индрия дает имя распознающей способности.

Замечено же, что обозначение через слово (вьяпадеша) [происходит] через специфицирующее, например «звук барабана», «росток ячменя»⁴³.

То, что Дигнага опирается на «уроки» Васубандху, не вызывает никаких сомнений, поэтому нам важно сформулировать, в чем эти уроки заключались. Главный урок Васубандху состоит в том, что возникновение события/эпизода познания, называемого пратьяхша, непосредственным восприятием, определяется двумя каузальными факторами: индриями (способность и ее орган), представляющими собой внутреннюю базу (аятана), и объектами, составляющими внешнюю базу действия индрий (бахья-аятана, синонимы: вишья, гочара). Значение слова «пратьяхша» должно соответствовать определяемому явлению, поэтому опознавательным признаком восприятия должно стать именно то, без чего непосредственное восприятие не может быть непосредственным, а это именно индрия — чувственная способность и ее орган, а не ее объект.

Васубандху приводит два доказательства в пользу своего тезиса: (1) качество образа объекта зависит от состояния чувственной способности или органа чувств,

⁴⁰ *tadvikāravikāritvād āśrayās cakṣurādayaḥ* | (Там же).

⁴¹ *dhātava ity adhikāraḥ. cakṣurādīnāṃ hi vikāreṇa tadvijñānānāṃ vikāro bhavaty anugrahopaghātapaṭumandatānuvidhānāt. na tu rūpādīnāṃ vikāreṇa tadvikāraḥ. tasmāt sādhyāḥ — tadadhīnatvāt ta evāśrayā na rūpādayaḥ* | (Там же).

⁴² *cā ato 'sādhāraṇatvāc ca vijñānaṃ tair nirucyate* | (Там же).

⁴³ *tasmād āśrayabhāvād asādhāraṇatvāc ca vijñānaṃ tair eva nirdīśyate, na rūpādibhiḥ. yathā bherīśabdo yavāṅkura iti | na hi cakṣuranyasya vijñānasyāśrayībhavitum utsahate | rūpaṃ tu manovijñānasyālabhanībhavaty anyacakṣurvijñānasyāpīti | evaṃ yāvat kāyo veditavyaḥ* | (Там же).

(2) чувственная способность является своеобразным маркером субъективности — специфической причиной (асадхарана-карана) распознавания: индрия зрения в серии определенного индивида не может быть опорой зрительного распознавания в серии другого индивида, тогда как объект «видимое» может постигаться и зрительным распознаванием, и ментальным распознаванием как одного индивида, так и других людей. То же самое относится к слуху, обонянию, вкусу и тактису и их объектам — звукам, запахам, вкусам и тактильным ощущениям.

Таким образом, только индрия в полной мере выражает субъективный характер нашего опыта — опыта от первого лица, или квалия, тогда как объект может восприниматься разными людьми и порождать не только восприятие, но и ментальное распознавание, т.е. объект, хотя он и характеризует восприятие, не является специфицирующим маркером для обозначения познания тем или иным словом⁴⁴.

В современных философских терминах мы можем квалифицировать непосредственное чувственное восприятие, или пратьякшу, как приватный, т.е. субъективный опыт, переживание субъективной реальности с позиции первого лица «это мое восприятие»⁴⁵, и таковым его делает не внешний объект, который может восприниматься не только мною, но и другими людьми, а именно «моя» и только «моя» чувственная способность (индрия).

Выражение опыта через слово, которое буддисты считали предметом соглашения между людьми, тоже опирается на фактор, дифференцирующий, специфицирующий то или иное явление. Васубандху ссылается на пример из разговорной практики: принято говорить «звук барабана», а не «звук палочки», «росток зерна», а не «росток поля». Иными словами, звук обозначается по тому, что его больше всего специфицирует, — он издается именно барабаном, а не палочками (палочки могут использоваться не только для извлечения звука в барабане), то же и с зерном — побег специфицируется именно зерном, не почвой и другими факторами, вызвавшими его появление.

Отметим, что Васубандху и Дигнага вслед за ним обсуждают не сам феномен восприятия, а *причину его обозначения именно по чувственной способности, а не по объекту*. Первый аргумент отсылает к обычному физиологическому опыту, знакомому каждому человеку, — зависимость качества восприятия от состояния воспринимающего органа, вторая — к логике, которая стоит за этим обозначением. Это та же самая логика, которая управляет и процедурой определения (лакшана): надо выделить именно тот фактор, который в наибольшей степени специфицирует, дифференцирует данное явление.

[Различие между непосредственным и вербализованным восприятием]

Dab. Обратимся к цитате из абхидхармического текста «Паделенный зрительным восприятием постигает снее, а не [слово] „снее“»⁴⁶, которая слу-

⁴⁴ Дигнага упоминает «специфическую причинность» (asādhāraṇa-hetutva) и в своей «Ньяя-мукхе»: asādhāraṇa-kāraṇatvād akṣam akṣam prati vartata iti pratyakṣam. Операция в связи с каждым органом чувств, обусловленная специфической причинностью, есть восприятие. См. (Hattori 1968: 87, прим. 1.32).

⁴⁵ idam me pratyakṣam iti

⁴⁶ АКБ 3.30cd.

жит «затравкой» дискуссии о предмете восприятия в ПСВ I. В абхидхармистском контексте она приводится как свидетельство отличия чувственного распознавания, лишённого вербальной артикуляции, с одной стороны, от ментального восприятия, которое с необходимостью ассоциируется с вербальной артикуляцией в форме перцептивного суждения «это синее», — с другой.

В этой цитате «упакован» ряд положений, которые являются предметом обсуждения абхидхармиков:

1) зрительное восприятие синего предполагает свабхава-викальпу, естественное, непродуманное конструирование в форме витарки — поиска и выбора зрением своего объекта, т.е. цвета (иными словами, даже в чисто чувственном восприятии, как бы сейчас сказали когнитивные психологи — «допороговом» восприятии, имеет место рудиментарное конструирование)⁴⁷;

2) зрительное восприятие необходимо рассматривать в свете различения функций между сознанием (читта) и ментальными явлениями (чайтта): каждое из чувственных распознаваний выделяет свой объект как нечто крайне слабо определённое, тогда как каждое из сопровождающих читту, т.е. виджняпу, ментальных явлений (чайтта), «доопределяет» и «модулирует» объект своей виджняпой по-своему.

«Модуляторами» обычно являются три-четыре совокупности дхарм (ведана, санскара, санджия и четана): *ведана* (ощущение) делает «корневое» чувственное или ментальное распознавание объекта, а значит и сам этот объект приятным, неприятным или нейтральным; *санскара*, или формирующие факторы, транслируют через память отпечатки прошлых восприятий объекта, которые выступают паттернами (васана), формирующими актуальный опыт и одновременно закладывающими семена-программы (биджа) для будущего опыта; *четана* обеспечивает интенцию, мотив познавательного опыта именно этого типа объектов; *санджня* категоризирует, классифицирует, концептуально маркирует опыт объекта через язык⁴⁸. В зависимости от школы, чайтта возникает или одновременно с читтой (синхронная модель сарвастивады), или в линейной последовательности, занимая несколько моментов (диахронная модель саутраптики);

3) чувственно воспринимается только актуально присутствующий объект (синхронная модель сарвастивады);

4) объект является внешним по отношению к познавательному инструментарию;

5) каждому эпизоду каждого из чувственных распознаваний соответствует один объект (one thing at a time);

6) объектом являются все сферы действия органов чувств (аятаны); таким образом им может стать и отдельный предмет (например, горшок, ткань и т.п.), и неразличимая на расстоянии множественность (лес, войско и т.п.);

⁴⁷ См. обсуждение свабхава-викальпы.

⁴⁸ Например, сошлюсь на цитату из комментария Яшомитры, приведённую Дхаммаджоти: «Виджняпа (*viññāpa*) познаёт (*viññāti*), т.е. постигает (*upalabhate*) — синюю или желтую вещь (васту) [как приятную и т.п.]; самджия категоризирует её; четана (намерение) воздействует на неё etc. Или, скорее, виджняпа схватывает этот самый объект в самой общей форме (*sāmānyārūpeṇa*) как воспринимаемое. С другой стороны, в специфической форме (*viśeṣārūpeṇa*) ведапа схватывает объект как ощущаемое, санджня схватывает его как категоризируемое и т.п.» (цит. по: Dhammajoti 2007: 102).

7) перцептивное суждение «это синее» коррелирует с формой ментального конструирования, которая ассоциируется с функцией манаса;

8) категоризация, концептуализация и вербализация связаны с самдхей, т.е. именно самдхей действует через именование, прикрепление словесной этикетки.

В ПСВ I.1.4ab Дигнага ссылается на абхидхармистское объяснение, которое состоит в том, что в отношении объекта воспринимающее сознание выступает как *артха-самдхейин*, а не *дхарма-самдхейин*. Что означают эти абхидхармистские термины? Суффикс *-in-* является суффиксом агента, или субъекта действия. В данном случае это познавательный акт, играющий роль субъекта, или функция сознания, обозначаемая термином «самдхей». В абхидхарме этот термин объединяет множество значений. Самдхей категоризирует, концептуализирует, называет, приноминает⁴⁹ и соединяет, т.е. познает (корень *jñā-*) совместно (*saṃ*), или синтезирует. Это восприятие вещи не самой по себе, а в каком-то ее качестве (*seeing as*).

Арта-самдхейин — это акт познания, являющийся агентом *артха-сварупа-самдхейи* — познания собственной природы (сварупа) объекта, которое осуществляется на уровне сенсорных распознаваний. В данном контексте термин самдхей можно понять как некий протOVERBALНЫЙ когнитивный синтез, необходимый для дхарма-самдхейи, синтетического познания, которое оперирует и объектом (дхармой), и его именем и которое тесно связано с ментальным распознаванием⁵⁰.

Из этого можно сделать вывод, что в абхидхарме даже самдхей (совершенно определенно связанная с вербализацией) находит свой аналог на стадии непосредственного чувственного восприятия. Это могло стать логически возможным, как мне представляется, только при условии признания вайбхашинской идеи естественного, рудиментарного конструирования (свабхава-викальпа), которое, как мы определили ранее, сводится к поиску и выбору (витарка) индрией, играющей роль агента, своего объекта⁵¹.

Таким образом, агент чувственного довербального познания, имеющий своим объектом саму вещь синего цвета, — это арта-самдхейин, тогда как агент познания, имеющего своим объектом и вещь и ее обозначение, — это дхарма-самдхейин.

Уже в самой этой формулировке содержится проблема: если мы понимаем дхарма-самдхейина как обозначение ментального распознавания (мановидхейяна), то каким образом ментальное распознавание может иметь своим объектом саму

⁴⁹ Самдхей также приписывается тесная связь с припоминанием, поскольку категоризация вещи требует припоминания прежнего опыта. См.: пример Дхаммаджоти: «самдхей, с помощью которой совершаются идеации и припоминаются прошлые деяния» в (Dhammajoti 2007: 118).

⁵⁰ Ближкое по смыслу высказывание прослеживается к одному из семи трактатов, входящих в состав третьей части канона сарваствадипов — Абхидхармы-питаки, который называется «Видхейя-па-кая» («Группа распознавания»): «Зрительное распознавание может постигать только сам сипий цвет, а не „это синее“. Ментальное распознавание может тоже постигать сипий цвет. Однако пока оно неспособно постигнуть его имя, оно не может иметь познание „это синее“. Только когда оно постигнет его имя, оно также может постигнуть, что „это синее“». Цит. по (Dhammajoti 2003: 108).

⁵¹ Обсуждение проблем, связанных с понятием «естественного ментального конструирования» (свабхава-викальпа). Введение, § 3 Дигнага и абхидхарма: преемственность и разрывы. Подзаголовок: *Конструирование объекта познания (викальпа) в абхидхарме*.

вещь (артха)? Означает ли это, что ментальное распознавание имеет собственный доступ к объекту помимо чувственного распознавания? Дискуссии на эту тему будут разобраны ниже.

В текущей дискуссии оппонент задает вопрос, возникший в связи с изложенными Дигнагой положениями абхидхармы. Вопрос касается одного из фундаментальных положений буддийских реалистических школ, а именно признания реальности только за атомами и отказа рассматривать целое, состоящее из атомов, как реально существующий объект (дравья), из чего следует, что восприятие целого может быть только ментальной конструкцией.

[Что является предметом непосредственного восприятия: атомы или целостности, образованные атомами?]

ПСВ I.1.4ab *Если оно (восприятие) лишено ментального конструирования, то почему же тогда [в трактате по абхидхарме сказано, что] пять групп чувственного распознавания (виджняна-кая) имеют своими предметами (аламбана) собрание (самчита) [атомов]?*

Хаттори поясняет вопрос оппонента: «Агрегат (самчита) атомов постигаем только с помощью концептуального конструирования, которое связывает вместе познавательные акты в отношении каждого из отдельных атомов. Поэтому невозможно утверждать, что восприятие лишено мысленных конструкций, поскольку оно является восприятием агрегата атомов» (Hattori 1968: 26).

Что ж, у оппонента действительно есть некоторые основания сомневаться в том, что точка зрения Дигнаги о неконструированном характере восприятия соответствует положениям абхидхармы.

Из работ Васубандху АКБ и ВимВ, как и самого Дигнаги, например АПВ, следует, что восприятие отдельного атома не признается возможным ни самими атомистами, ни тем более их критиками, поскольку все атомисты, включая брахмиистских (вайшешиков, найяиков и джайиов), согласны с тем, что отдельно взятые атомы в силу своего слишком малого размера недоступны обычному чувственному познанию. А раз единственным предметом восприятия могут быть только собрания множества атомов, т.е. фактически «грубые» объекты, то именно последние и должны быть признаны свалакшаной — партикулярией как объектом непосредственного чувственного восприятия.

Но каков статус такой свалакшаны? Может ли она, строго говоря, считаться реальной? Признание статуса свалакшаны за сложными, сконструированными предметами (горшками, коровами и т.п.) чревато нежелательными логическими последствиями, главное среди которых — это признание реальности общих характеристик (саманьялакшан), с которыми ассоциируется познание чего-то составного как целостности. Однако таких последствий можно избежать, по крайней мере с точки зрения абхидхармика, цитируемого Васубандху.

Он предлагает следующий ход:

ПСВ I.1.4ab. Dab. *«Они, [пять чувственных распознаваний], имеют своим объектом партикулярину (свалакшана), относящиеся к сфере действия [органов чувств] (аятана), а не партикулярину как реальность (дравья).*

Как это помогает решить проблему? В чем тут «хитрость»?

В дискуссии, приуроченной к АКБ 1.10d, проблему статуса свалакшаны формулирует оппонент вайбхашики: «О разновидностях воспринимаемого зрением [цвета] сказано следующее. Иногда зрительное распознавание возникает из одной вещи (эка дравья), из одной разновидности (пракара) видимого, когда оно дифференцировано (вьаваччхеда) [как синее и т.п.]. Иногда из множества вещей, которое не дифференцировано, например, когда на расстоянии войсковой строй или горсть драгоценных камней видятся как множество цветов. То же самое относится к слуховому, обонятельному распознаванию и т.д.»⁵².

Из этого оппонент делает вывод, что в вайбхашике объектом чувственных распознаваний является не только единичная вещь, но и множество, которое на расстоянии может представляться чем-то единым и целостным.

«Согласно вам, каждое из пяти чувственных распознаваний имеет своим объектом „сборную“ целостность (самаста), следовательно, чувственные распознавания достигают общие предметы (саманья-вишья), а не конкретные предметы (свалакшана-вишья)»⁵³.

На это вайбхашик отвечает, что не совершает такой ошибки, поскольку под партикуляриями подразумеваются не партикулярные предметы (свалакшана-вишья), а партикулярные (внешние) сферы/баз действия чувственных способностей (свалакшана-аятана)⁵⁴.

В чем тут разница? Дхаммаджоти поясняет: «Абхидхармики сарвастивады различают два вида свалакшан: первый — это дравья-свалакшана, характеристика, внутренне присущая дхарме как упикальной сущности самой по себе, например конкретный цвет, скажем синий. Второй вид — аятана-свалакшана — внутренняя характеристика дхармы как члена класса — аятан, например конкретный синий цвет как класс дхарм «видимого» (цвет) и т.п., т.е. рупа-аятана, или «сфера видимого». Мы можем судить по этому примеру, что аятана-свалакшана — это своего рода общая характеристика по отношению к дравья-лакшане» (Dhammajoti 2007: 25–26).

Именно на это положение абхидхармы и ссылается Дигнага:

Здесь, [в данном тексте⁵⁵], поскольку [воспринятне] порождается множеством объектов, в отношении его собственного объекта (артха) [допускается, что он является] сферой (гочара) общего (саманья). ПС I.1.4cd

Главный довод Дигнаги состоит в том, что в случае непосредственного восприятия аятаны-свалакшаны (т.е. партикулярии как сферы действия чувственных способностей), не происходит примысливания единства к множеству отдельных объектов, что исключает операцию манаса и мановиджняны.

«Трюк» с аятана-свалакшаной не остался незамеченным исследователями. Тайваньский буддолог Кии Чен пишет: «Абхидхарма и йогачара изобрели понятие „аятана-свалакшана“ — партикулярии как сферы действия органов чувств,

⁵² yad etad bahuvīdhaṃ rūpaṃ uktaṃ, tatra kadācid ekena dravyeṇa cakṣurvijñānaṃ utpadyate, yadā tatprakāravayavacchedo bhavati | kadācid bahubhir yadā na vyavacchedaḥ | tad yathā senāvyūhaṃ anekavaṇṇasamsthānaṃ maṇisamūhaṃ ca dūrāt paśyataḥ | evaṃ śrotrādivijñānaṃ veditavyam | (Pradhan 1967: 7).

⁵³ nanu caivaṃ samastāmbanātvāt sāmānyaviśayāḥ pañca vijñānakāyāḥ prāpnuvanti na svalakṣaṇaviśayāḥ | (Там же).

⁵⁴ āyatanasvalakṣaṇaṃ praty ete svalakṣaṇaviśayā īṣyante na dravyasvalakṣaṇaṃ ity adōṣaḥ | (Там же).

⁵⁵ В АКБ I.10.

чтобы избежать проблемы, поставленной оппонентом. Хотя в строгом смысле слова только атомы допускаются в качестве партикулярий (свалакшана), тем не менее собрание атомов, образующее сферу действия органов чувств обычных людей, тоже признается партикулярией. В этом отношении познание собрания атомов не влечет за собой „прпродного“ конструирования — свабхава-викальну» (Keng 2019: 76).

Иными словами, партикулярии аятан (имеются в виду «внешние аятаны» пяти чувственных распознаваний — объекты зрения, слуха и т.д.) не являются мысленно сконструированными, поскольку они воспринимаются непосредственно, а не конструируются как нечто единое и целостное.

Когда речь идет о сенсорных распознаваниях, абхидхармики подчеркивают, что индрии, сенсорные способности, могут, как выразился Дхаммаджоти, постигать свой объект «коллективно или индивидуально», но это отнюдь не то же самое, что иметь своими объектами саманьялакшаны: «Едиичное сознание может постигать свалакшаны множества объектов, но нечетко» (Dhammajoti 2007: 102).

Японский буддолог Катсура считает, что свалакшаны — это именно то, что мы реально воспринимаем, т.е. это некий актуально присутствующий объект, постигаемый нами в своем единстве: «Объект как таковой, независимо от того, как мы можем назвать или описать его»⁵⁶.

С моей точки зрения, ситуацию, когда наше чувственное восприятие познает партикулярию-свалакшану, описанную Дигнагой, можно интерпретировать в терминах современной проблемы квалиа как познание субъективных качеств. Свалакшана — это квалиа, которая не поддается объективированию. Или в терминах феноменологического подхода: свалакшана — это, по сути, феномен, нечто непосредственно данное нашему ощущению.

В этом фрагменте Дигнага фактически отказывается от «естественного конструирования», или свабхава-викальны, и связанных с ним концепций витарки и вичары. Его понимание свалакшаны гораздо более радикальное, чем в абхидхарме. Мы заключаем в скобки все предположения о том, что перед нами — совокупность ли частей или дискретное множество предметов, например лес, или строй войск, который мы воспринимаем на расстоянии, или некое интегрированное целое, которое больше суммы частей (концепция целого в вайшешике). Нам не ведомо, качество это или субстанция, субстрат или его свойства (дхарминдхарма) и т.п., мы не вычлепаем в этом объекте цвета отдельно от его фона и т.д. и даже не отдаем себе отчета, что имеем дело с цветом, ибо даже познание цвета как цвета — это уже форма конструирования, которую сарвастивадины называли свабхава-викальпа («естественное конструирование»), а Дигнага исключал как класс. Иными словами, мы выносим за скобки любое познание объекта в *каком-то качестве*. Все перечисленные операции требуют сравнения данного объекта с чем-то другим, а также вмешательства памяти и в силу этого являются сугубо ментальными (манаса). Свалакшана же — это не объект, а чистая данность объекта сознанию на допредикативной, додискурсивной стадии познания.

⁵⁶ Кстати, он отмечает, что для Дхармакирти свалакшана является единственным реальным объектом и для восприятия, и для логического вывода. Согласно ему, «восприятие схватывает свалакшану прямо, тогда как вывод делает это косвенно через саманьялакшану» (Katsura 1999: 137).

Суммируя реалистические по духу аргументы Дигнаги, можно сказать, что свалакшаной оказываются все объекты, которые попадают в сферу функционирования индрий — чувственных способностей. Что бы мы ни воспринимали — а воспринимать мы можем только лишь макрообъекты, т.е. скопления атомов⁵⁷, а не сами атомы, — это и будет партикулярией чувственного восприятия. Однако, когда мы называем «общим» (саманья) скопление атомов или простое множество объектов (например, лес или армию), речь идет не о ментальной конструкции, а только о предмете сенсорного акта, который воспринимается недифференцированно. Значит ли это, что партикулярией может быть любой индивидуальный объект, даже если он представляет собой совокупность разных свойств? Дигнага поясняет, что такой объект не дан нам как дхармин — носитель свойств отдельно от дхарм как своих свойств. Об этом следующий фрагмент.

[Постигаются только свойства, их носитель — конструируется]

Дас. ПСВ I.1.5ас. Всеобъемлющее (целостное) познание носителя (дхармин) множества видов формы (руна) недостижимо через чувственную способность (индрию).

Непосредственное познание действует через индрии, а индрии для Дигнаги начисто лишены способности конструирования, они схватывают только сами свойства: каждая индрия — свое. То, что у свойства должен быть носитель, — это уже мысль/идея, продукт мысленного конструирования (кальпана, викальпа).

Напомню, что в абхидхарме свалакшана, тождественная самой дхарме, выступает субстратом-носителем и для самой себя, и для саманьялакшан — общих свойств, и в этом отношении ее можно определить как дхармию — носитель свойств двух видов: специфического, присущего только данной дхарме, и свойств, общих с другими дхармами. Таким образом в абхидхарме и дхарма и дхармия, понимаемый как функция самой дхармы, считаются реальными.

Сохраняет ли Дигнага отношение к свалакшане и саманьялакшане — как двум свойствам/характеристикам/аспектам самой дхармы, которая в этом случае играет роль дхармина?

Эта проблема была поднята Катсурой. Он отмечает, что Хаттори в своем переводе «познаваемый объект имеет только два аспекта» (ПСВ I.1,2 lakṣaṇadvayaṃ prameyaṃ) исходит из признания познаваемого объекта в качестве дхармии (носителя) свалакшаны и саманьялакшаны. Катсура пишет: «Я не думаю, что Дигнага признавал какой-либо носитель для этих двух лакшан»⁵⁸. Он считает, что, хотя Дигнага не дает собственных определений ни свалакшане, ни саманьялакшане, тем не менее его понимание этих терминов можно реконструировать из некоторых его высказываний.

⁵⁷ Васубандху, уже после создания АКВ, в своем «идеалистическом» трактате ВимВ критически относится к этой точке зрения, полагая, что и объект, который воспринимается как нерасчленимая целостность или единство, тоже не может быть доказательно установлен. См.: ВимВ 15.

⁵⁸ Он предпочитает перевод Хэйса (1988: 133): “two attributes are knowable” («познаваемым являются два атрибута») (Katsura 1991: 136, прим. 29).

Для определения природы свалакшаны у Дигнаги Катсура обращается к формуле ПС I.1. 5cd: «Объект чувств является формой, которая должна быть познана [просто] как она есть, т.е. как невыразимая в словах»⁵⁹.

Для понимания саманьялакшаны обратимся вслед за Катсурой к ПСВ II.2:

«Поскольку нартикулярная невыразима в словах. [Логический вывод], вследствие того, что объект, схватываемый им, является другим, действует иначе. Он описывается через свершившийся факт его зрительного восприятия, но не именуется через свое сущностное свойство»⁶⁰.

Из этого отрывка Катсура делает вывод, что свалакшаны, которые в абхидхарме обозначены: рупа (материальная форма), ведана (ощущение) и т.п. (т.е. скандхи, пять совокупностей дхарм, составляющих индивидуума. — В.Л.), Дигнага рассматривает как саманьялакшаны, и коль скоро саманьялакшана Дигнаги включает не только саманьялакшану, но и свалакшану абхидхармы, она не может быть реальной в рамках его системы. Для него саманьялакшаны идеитичны универсалиям, которые он отрицает (см.: Katsura 1991: 137).

Из этого вполне убедительного анализа японского буддолога можно заключить, что Дигнага излагает концепцию свалакшаны и саманьялакшаны, отличную от концепций абхидхармы.

Если в свете этой его концепции мы рассмотрим знаменитый абхидхармистский пример с восприятием синего цвета и т.д., то относительно фразы «постигает синее» можно задать вопрос: иллюстрирует ли она непосредственное восприятие по-дигнаговски? Когда зрение постигает синий цвет, является ли это пратьяхей, непосредственным восприятием, ведь если субъект не знает, что именно он воспринимает, он просто воспринимает нечто неопределенное, и поэтому тот факт, что он воспринимает синий цвет, на этой стадии, строго говоря, зафиксировать невозможно. Постигание же синего цвета *не только как синего, но даже как цвета* уже подразумевает, что субъект отличает цвет от формы и отличает синий цвет от других цветов, что опять-таки предполагает ментальную операцию дифференцирования.

Хэйес ставит ту же проблему еще шире: «Момент, когда мы берем специфические атрибуты, которые являются данными отдельных чувственных способностей, и начинаем синтезировать их в „объекты“ или в „индивидов“ либо идентифицировать эти специфические атрибуты как отдельные экземпляры какого-то класса, мы занимаемся познавательной деятельностью особого рода, которая отличается от чистого ощущения» (Hayes 1988: 133). Иными словами, эта «познавательная деятельность» заключается в ментальной конструировании, что вполне применимо к постижению синего даже до вербальной идентификации объекта в качестве синего.

Относительно довербализованного восприятия синего объекта в абхидхарме можно ли считать, что оно совершенно лишено ментального конструирования? Если мы обратимся к сарвастивадинской традиции, то «восприятие синего» является примером первой операции свабхава-викальпы («естественного конструирования») — витарки, рудиментарной дифференциации, состоящей в том, что зри-

⁵⁹ svasamvedyam anirdeśyam rūpam indriyagocaraḥ. Мой перевод: «Предметной сферой (гочара) (действия) индрий является не описуемая в языке форма (рупа), познаваемая сама по себе».

⁶⁰ Катсура приводит перевод Хэйеса с тибетского (Hayes 1988: 232).

тельная способность выбирает, т.е., по сути, отсортировывает, дифференцирует свой объект — сипий цвет. Почему же это не просто цвет — как бахья-аятана, т.е. элемент внешней сферы функционирования органов чувств, а только его разновидность? Именно потому, что непосредственное восприятие «не знает», что данная партикулярия является элементом класса цвета.

Напомию слова Дхаммаджоти: «В чувственном сознании витарка... действует по отношению к объекту „грубым образом“, идентифицируя его тип (пракара) признака (нимитта). Именно в этой степени происходит рудиментарная дифференциация чувственного познания — предельно общее схватывание объекта в качестве специального вида» (Dhammajoti 2007: 107).

Поскольку Дигнага отрицает свабхава-викальну как функцию чувственных распознаваний, для него «познавание сипиего объекта» является познаванием саманья-лакшаны, а не свалакшаны — партикулярии, т.е. формой ментального конструирования. Что же будет для Дигнаги свалакшаной, т.е. объектом чувственного восприятия? Ответ на этот вопрос содержит вторая часть карики:

Предметной сферой (гочара) [действия] чувственных способностей (индрий) является неопознаваемая в языке матерьяльная форма (руна), называемая сама по себе». ПС I.1. 5cd

Чувственному восприятию неестественно выделять в познаваемом предмете свойства и их носитель. С помощью чувственного познания можно постичь лишь объект как таковой, т.е. как нерасчлепимую, недифференцированную целостность. Слово «свасамведья» (переведенное здесь как «само по себе» вызывает ассоциации с свасамведаной — самой загадочной и сложной формой восприятия, признаваемой Дигнагой). То, что в данном случае свасамведья не имеет отношения к свасамведане, подчеркивалось многими буддийскими комментаторами (см.: Yao 2009: 138).

Db. Ментальное восприятие (манаса-пратьякша) объекта и осознание (свасамвитти): разновидности (аспекты) непосредственного ментального восприятия (манаса-пратьякша) или два типа непосредственного сенсорного восприятия (пратьякша)?

В зависимости от ответа на этот вопрос можно по-разному перевести следующую карикку: ПС I.1.6ab. *mānasaṃ cārtharāgādisvasaṃvittir akalpikā*.

Хаттори, опираясь на толкование Джииендрабуддхи, интерпретирует свасамведану как «субъективный аспект» непосредственного ментального восприятия внешнего объекта («объективного аспекта»), поэтому он считает «субъективный аспект» и «объективный аспект» двумя разновидностями манаса-пратьякши: *«Имеется также ментальное [восприятие, которое двух видов]: осознание [внешнего] объекта и самоосознание [таких подчиненных ментальных активностей], как желание и т.п., [оба] свободны от концептуального конструирования»* (Hattori 1968: 27).

Хаттори подчеркивает, что на Джииендрабуддхи оказала влияние трактовка проблем ментального восприятия Дхармакирти, поэтому он проблематизирует высказывание Дигнаги в свете идей Дхармакирти, который, в свою очередь, реа-

гпругет на критику Кумарила Бхатты, состоящую в том, что если ментальное восприятие схватывает тот же предмет, что и чувственное восприятие, то оно не может быть праманой (инструментом достоверного познания), ибо (1) с его помощью познается не что-то новое, а то, что уже познано ранее, т.е. оно не удовлетворяет критерию Дхармакирти для праманы (инструмента достоверного познания), которая должна всегда открывать что-то новое; (2) если же у ментального и чувственного восприятия разные объекты и можно ментально воспринимать объекты без помощи органов чувств, то слепой окажется способным видеть, а глухой слышать, ведь, даже имея дефектные органы чувств, опи в полной мере обладают способностью ментального воображения и конструирования⁶¹. Эти две «ловушки» были осознаны уже после Дигнаги, его же концепция манаса-пратьякши дает повод для самых разных интерпретаций.

Жихуа Яо считает, что непосредственное ментальное восприятие — это только манаса-пратьякша объекта, а не свасамведана, и приводит в качестве довода определение ментального у самого Дигнаги в «Ньяямукхе»: «Ментальная (манаса) сфера, когда она появляется в форме непосредственного переживания [объекта], также лишена ментального конструирования». Подтверждение своей трактовке «объекта» Яо находит в ПСВ Дигнаги к этой карике: «Ментальное (манаса) [восприятие], которое, имея объект зрения и т.п. своим предметом, возникает в форме непосредственного переживания (анубхвава), которое тоже свободно от мысленного конструирования». Слова «имея объект зрения и т.п. своим предметом», по его мнению, поясняют слово артха (объект) в карике ПС I.1.6ab.

По Яо, в этой карике речь идет о двух формах или аспектах не *манаса-пратьякши* (как в концепции Джипендрабуддхи-Хаттори), а *мановиджняны* (ментального распознавания). Манаса-пратьякша служит внешним аспектом мановиджняны, или это мановиджняна, направленная вовне. Что же до значения свасамведаны в этом контексте, то Яо полагает, что свасамведана имеет здесь отношение не к манаса-пратьякше, а к мановиджняне — ментальному распознаванию, когда оно направлено вовнутрь, на сам процесс познания (см.: Яо 2009: 34).

Мой перевод ПСВ I.1.6ab учитывает возможность трактовки Яо.

Следуя Дигнаге, непосредственное ментальное восприятие (манаса-пратьякша) объектов и самоосознавание (свасамвитти) отличаются друг от друга по своим предметам (артха). Предметом непосредственного ментального восприятия являются внешние объекты, тогда как предметом самоосознавания — влечение и другие внутренние аффективные состояния.

[Статус ментального восприятия (манаса-пратьякши)]

Эта карика (ПС I.1.6ab) и ее вритти породили не только разные толкования последователей Дигнаги, но и разногласия среди его исследователей, которые вылились в долголетние дискуссии. В их центре — вопрос о статусе свасамведаны (самоосознавания) в отношении манаса-пратьякши (непосредственного ментального восприятия): является ли свасамведана лишь разновидностью непосредственного ментального восприятия, и в этом случае Дигнага признает только

⁶¹ Хаттори ссылается на (НВ III. 239–248).

три типа неконструпрующего непосредственного познания: чувственное, ментальное и йогическое; или свасамведана — это отдельный, четвертый тип непосредственного восприятия (пратьякша), который тем не менее как-то задействован и в трех других?

Основные действующие лица дискуссии: Эли Франко (1993; 2005), на стороне которого такие крупные фигуры буддологии, как Хаттори (1968; мы видели это по его переводу данного текста) и Нагатоми (Nagatomi 1979), с другой — Жихуа Яо, поддерживающий и развивающий точку зрения буддолога Алекса Уэймана (Wayman 1977–1978; 1991).

Франко и Хаттори согласны в том, что Дигнага говорит в этой карике и ее вритти о двух разновидностях непосредственного ментального восприятия: непосредственном ментальном восприятии внешних объектов и самоосознавании гнева и тому подобных эмоций, поэтому, по их убеждению, у Дигнаги всего *три* типа непосредственного восприятия: чувственное восприятие, ментальное восприятие (с двумя подвидами) и йогическое восприятие. Что же касается свасамведаны, то это не отдельная разновидность пратьякши, а «субъективный» аспект всех названных типов восприятия (переживание переживающего их).

Согласно Уэйману, которого критикует Франко, у Дигнаги *четыре* типа непосредственного восприятия: три вышеперечисленные плюс свасамведана (самоосознавание), которое представляет собой самостоятельную единицу классификации. Главным упреком Франко в адрес Уэймана является то, что последний приписал Дигнаге концепцию четырех типов непосредственного восприятия, которая принадлежит Дхармакирти⁶².

Яо, являющийся основным оппонентом Франко и защитником позиции Уэймана, согласен с тем, что этот упрек имеет определенные основания, но тем не менее он находит аргументы, поддерживающие идею четырехчленной классификации восприятия в других текстах самого Дигнаги, дошедших до нашего времени лишь в переводе на китайский язык, например в «Ньяямуххе»⁶³.

В отличие от Хаттори, который видит в свасамведане разновидность манаса-пратьякши, Яо предлагает концепцию, согласно которой манаса-пратьякша как *непосредственное* ментальное восприятие является *аспектом* «ментального сознания» (мановиджпаны, в моих терминах — ментального распознавания), когда оно не «концептуализирует», а просто «переживает» свой объект. Само непосредственное ментальное восприятие (манаса-пратьякша) может иметь место либо в отношении объектов познания, либо в отношении внутренних состояний желания и т.п. В обоих случаях, по Яо, оно не связано с мысленным конструированием (см.: Яо 2009: 139–141).

Яо пишет: «...ментальное восприятие является аспектом ментальной сферы или ментального сознания (в моих терминах, ментального распознавания. — В.Л.), которое иногда возникает в форме непосредственного переживания сен-

⁶² Franco 1984; 1993.

⁶³ В этом тексте самоосознавание желания и т.н. груннируется не с манаса-пратьякшей, а с йогическим восприятием: «Ментальная сфера (mānasa), когда она возникает в форме непосредственного опыта [объектов], также лишена концептуального конструирования. Она — так самоосознание (свасамведана) желания и т.н., а также йогическая [интуиция], лишенная доктринальных концептуализаций, обе являются непосредственным восприятием» (Яо 2004: 59).

сорных объектов. Ссылка на сенсорные объекты (вишая) в этом тексте указывает на то, что переживание направлено вовне. Если бы оно было направлено внутрь, то стало бы самопознанием. Если мы признаем, что Дигнага, по контрасту со своими предшественниками, повышает самопознавание (свасамведана) до статуса отдельной формы восприятия, то оно должно быть независимым от ментального восприятия» (Yao 2009: 135).

Как же Яо трактует свасамведану? В его концепции — это самопознание (Self-cognition), являющееся внутренней самоосознанностью ментального сознания (the internal awareness of mental consciousness), т.е. мановиджняны, а не ментальным восприятием (not mental perception), оно ассоциировано с такими ментальными явлениями, как влечение и т.п. Йогическое же восприятие, четвертый тип восприятия у Дигнаги, Яо понимает как специфическое состояние опять-таки ментального сознания (мановиджняна), а не ментального восприятия (манаса-пратьякша) (Yao 2009: 136). По его мнению, эта идея отличает позицию Дигнаги от позиции саутрантики, согласно которой ментальное сознание неспособно непосредственно переживать свой объект, поскольку этого объекта, если признать его идеичным чувственному объекту (вишая), в момент, когда возникает ментальное сознание, больше нет (Yao 2009: 136).

Иными словами, в линейной диахронной модели познавательных эпизодов ментальное распознавание может быть только конструирующим.

Классификация Дигнаги в интерпретации Яо сохраняет абхидхармическое деление всех познавательных способностей (индрий) на две большие категории: внешние распознавания (пять чувственных виджнян) и внутреннее распознавание (мановиджняна), которое может быть направлено и на внешние (объекты чувств) и на внутренние объекты (дхармы как состояния сознания). К последним обычно относятся желание/влечение, отвращение, ослепление, радость и страдание, т.е. чувства и эмоции, которые буддийская абхидхармическая традиция причисляет к категории чайдга — ментальных явлений, сопровождающих пять чувственных распознаваний (панча-виджняна) + ментальное распознавание, которое в абхидхарме категоризуется как разновидность читты (сознания). По концепции Яо, непосредственное ментальное восприятие (манаса-пратьякша) внешних объектов, непосредственное ментальное восприятие внутренних состояний и самосознание (свасамведана) — все три являются разновидностями ментального распознавания (мановиджняна).

Если признать трехчленную классификацию, отстаиваемую Фраико и другими (индрия-пратьякша — непосредственное чувственное восприятие чувственно данного, например цветового пятна, манаса-пратьякша — непосредственное ментальное восприятие и непосредственное восприятие йогов), то, в соответствии с концепцией Яо, самосознающими окажутся только непосредственные восприятия внутренних состояний, тогда как чувственные восприятия, относящиеся к сфере пяти чувственных способностей — индрий, будут несамосознающими, что, по Яо, противоречит концепции Дигнаги.

Он полагает, что Дигнага, как и Дхармакпрти, разделял положение махасангхиков (школа раннего буддизма) о том, что все дхармы читты и чайдтики являются самоосознающими (свасамведья). Из этого следует, что все чувственные распознавания (индрия-виджняны) тоже должны быть самоосознающими.

Яо не находит у Дигнаги прямых ссылок на самоосознавание чувственных восприятий и приводит лишь косвенные данные в пользу этого положения: «Дигнага сам толкует слово свасамведья — самопознаваемое, когда опровергает теорию восприятия мимансы... „Этот [объект чувств] сам по себе является [частью] самого познания и [поэтому] самопознаваем“. Это ясно указывает на то, что он использует слово свасамведья в смысле самопознаваемого, чтобы показать, что объект чувственного восприятия самопознаваем» (Yao 2009: 138).

В свете абхидхармистской философии положение о невозможности для ментального распознавания (мановиджпяна) иметь чувственный объект, скорее, относится к теории саутраитиков, которые видели в чувственном восприятии и непосредственном ментальном восприятии два разных, следующих друг за другом эпизода познания.

К этому вопросу мы вернемся в связи с более детальным исследованием дигнаговской концепции свасамведаны после соответствующего текста.

[О самоосознании эмоций и чувств]

В ПСВ I.1.6ab затронута еще одна важная тема — неконструктивное самоосознавание эмоций (эмоций в смысле отношения к ситуации) и чувств (в смысле отношения к конкретному объекту). Среди них: страсть/влечение (рага), отвращение (двеша), ослепление (моха), радость (прити) и страдание (дуккха), т.е. те чувства и эмоции, которые буддийская абхидхармическая традиция причисляет к категории чайтта — ментальных явлений, возникающих либо одновременно (как в вайбхашике), либо в линейной последовательности (как в саутраитике) с пятью чувственными распознаваниями (панча-виджпяна), являющимися модулями сознания (читта).

В индийской философии отношение между чувствами, эмоциями, с одной стороны, и познанием — с другой, играло важную роль для квалификации статуса познавательного события в перспективе кармического воздаяния. Эмоциональные реакции, возникающие в результате познания, отличительной чертой которых считалась аффективная привязанность к объектам, рассматривались как источник заблуждений, ошибок, неправильного принятия решений и недолжного поведения, а также как потенции будущих неблагоприятных перерождений (Sinha 1985).

В санскритской терминологии не было единого нейтрального общего термина для эмоциональных психических состояний. Иногда использовались термины — ведана или самведана, чаще просто списки в сокращении: влечение/страсть—отвращение/гнев и т.п. (rāga-dveṣa-adi). Объединяющими рубриками были, скорее, негативные, типа клеша («горести», «загрязнения», «омрачения»), аварана («препятствия») и т.п., маркирующие эмоции исключительно как аффекты, препятствующие достижению высшей религиозной цели — мокши, или освобождения от тягот сансары. Эта общая установка характерна и для философских школ — ортодоксальных и неортодоксальных (буддизм и джайнизм). Основная граница между всеми этими школами и буддизмом проходила по линии признания или непризнания атмана как неизменного субъекта, субстанции-носителя

всех психических состояний; из нее вытекало множество других, более частных дистипкций, которые косвенно к ней отсылают.

В целом в классической брахмапистской философии эмоции и познание считались разными сегментами оныта, иптерференция которых нежелательна, поскольку она неблагоприятно сказывается на качестве познания. Речь идет, скорее, о дихотомии, чем о кооперации, или взаимодействии, этих сегментов. Похожая ситуация складывалась и в истории западной философии, в которой иителлект, разум исследовался в основном в отрыве от эмоций. Попятие «эмоционального иителлекта» возникло совсем недавно, с развитием идеи «отелесненного сознания» и «энактивного сознания».

В вайшешике влечение, отвращение, ослепление (моха) и т.д. считались внешними факторами по отношению к прпроде самого познания, а познание (буддхи) рассматривалось как качество (гуна) души-атмана. Атман, достигший освобождения (мокша), лишен не только буддхи, но и всех других качеств, среди которых — внутренние психические состояния, условно обозначенные нами как эмоции. Атман вайшешики не испытывает даже блаженства, которое считалось маркером освобожденного состояния во многих других «ортодоксальных» (астика) школах индийской философии. Не случайно оппонеиты сравнивали атман вайшешики с бревном (Лысеико 2021). В адвайте Шаикары освобожденный Атман — это чистое сознание (чит), тоже никак эмоционально не окрашенное. Шанкара не приписывал Атману блаженства (ананада), как некоторые другие ведантисты. В санхье и йоге чувства, эмоции тоже изначально отделены от высшего субъекта — Пуруши и отнесены к гунам пракрити (материально-психического начала), от которых Пуруша совершенно свободен. Они попадают в рубрики саттвы (уравновешивающих эмоциональных состояний), раджаса (энергетических состояний — страсти, гнева, отвращения, страдания в целом) и тамаса (апатичных состояний — тупости, лени и т.п.)⁶⁴.

Можно сказать, что в брахмапистской философии чувства и эмоции, скорее, переживаются (анубхава, бхога), чем познаются, хотя познание может играть роль в их возникновении, например в возникновении познания объекта как желаемого (ишта) или нежелаемого (аништа) для порождения, соответственно, базовых эмоциональных состояний удовольствия и страдания. Однако ни восприятие (пратьякша), ни выводное логическое познание (анумана), ни память сами по себе не связаны с дихотомией удовольствия-страдания. Разница между упомянутыми когнитивными способностями и эмоциями объясняется их происхождением из разных комплексов каузальных факторов (самагри). Среди этих факторов — атман, манас, внимание, а также дхарма (для приятных эмоций) и адхарма (для страдания), т.е. кармический маркер действия.

Познание эмоций других живых существ — это отдельное когнитивное событие, которое происходит в форме вывода из определенных внешних проявлений: выражения лица, блеска глаз и т.п. Этот познавательный акт приписывается атману — душе как субъекту.

В буддизме же с самого начала подход был иной, Джадунатх Синха назвал его «интеллектуалистским»: «Они (буддисты) рассматривали желание, отвращение

⁶⁴ Это похоже на современную классификацию чувств и эмоций как стенических и астенических.

и волевой акт как модусы познания. Удовольствие и страдание произведены теми же причинами, которые производят познание» (Sinha 1961: 82).

Действительно, в буддизме (прежде всего в абхидхарме) фактор эмоциональных состояний и разного рода чувств неизменно включался в комплекс причинных факторов познания. Эмоции окрашивают познание любого объекта, но как мы узнаем о них? Брахмаписты бы ответили, что через концептуализацию переживания (бхога), когда мы констатируем: «мне это приятно» или «мне это не приятно». Буддисты же утверждают, что переживание эмоций — это и есть их познание.

Об этой полемике свидетельствует цитата из Джинендрабуддхи, приуроченная к ПСВ I.1.6ab:

«Что касается этой [буддийской позиции, состоящей в том, что неконцептуализируемость удовольствия и т.п. установлена через самоосознание], некоторые говорят: „[Здесь] не установлен (асиддха) субстрат (аширая) [самоосознания, т.е. атман]“. То есть: неконцептуализируемость [удовольствия и т.п.] должна быть установлена через самоосознание. Однако это (самоосознание) даже [себя] не объединяет с познанием, по какой причине оно [объединит себя] с удовольствием и т.п., не имеющими характера познания? Они (удовольствие и т.д.) постигнуты по причине (их) присущности — вместе с познанием — одной и той же душе тем же (познанием), которое присуще той же самой сущности (т.е. душе). Поэтому они сами по себе имеют природу объектов познания. Носкольку они (т.е. удовольствие и т.д.) неспособны осознавать что-то другое, [можно представить], как мало они осознают (сами себя)»⁶⁵.

Этот комментарий, который приписывается иногда анонимному вайшешике, иногда найяйку⁶⁶, предполагает, во-первых, фундаментальную разницу между эмоциями и познавательной деятельностью; во-вторых, концепцию познания как только освещения другого (парапракаша) и отрицание способности познания «освещать» самое себя вместе с «освещением» объекта, отсюда отрицание самопознания; в-третьих, признание некогнитивного характера эмоций: в отличие от познаний, они не могут познавать ни другие явления, отличающиеся от эмоций, ни тем более самих себя.

Дигнага понимал свасамведану как форму познания (джпяна) в более широком смысле слова, чем вайшешики. А это значит, что у него речь идет о том, что в случае психических состояний, которые мы могли бы условно назвать эмоциями, таких как влечение, отвращение и далее по списку, их возникновение и их познание заключены в одном событии — в их переживании (анубхава). Мы познаем объекты именно как предметы влечения, отвращения и т.п. в момент переживания этих эмоциональных состояний, и это происходит в невербальной и внеконцептуальной форме, т.е. мы интуитивно понимаем, что в этот момент испытываем влечение, страсть или отвращение к чему-то, мы знаем, что страдаем или переживаем удовольствие, без того, чтобы вербально артикулировать эти переживания.

⁶⁵ *atra kecid āhuḥ — āśrayāsiddhiḥ. tathā hi svasaṃvīter nirvikalpakatvaṃ sādhyam. Sā ca jñānasyāpi tāvan na samastī. kutaḥ punaḥ sukhādīnāṃ ajñānarūpāṇāṃ. te hy ekasminn ātmani jñānena saha samavāyāt enaikārthasamavāyīnā gṛhyanta iti svayaṃ prameyarūpā eva. atas te parasūpī na saṃvedakāḥ, kutaḥ punar ātmanaḥ.* Цит. по (Steinkellner 2017: 15).

⁶⁶ См. (Steinkellner 2017: 15 (3)).

В ПСВ I.1.9b Дигнага отмечает, что *в соответствии с природой самоосознания предмет постигаем как искомый/желанный или избегаемый/нежеланный*. Это перекликается с определением удовольствия и страдания в «Вайшешика-сутре» X.1.2: *Отличие удовольствия от страдания пронстекает, соответственно, из различия желаемого и нежелаемого [объекта] в качестве соответствующих причин: [удовольствие — из желаемого объекта, страдание — из нежелаемого] и из [их] взаимоотношения характера*⁶⁷.

Не случайно, как мне представляется, Дигнага вслед за саутраитикой использовал термин «самведана», состоящий из существительного ведана, деривата глагола *vid* «знать», «познавать» — ощущение (приятное, неприятное, нейтральное) и «сиптезпрующего» префикса «сам» (словарные значения: ощущение, чувствование, переживание). В термин «ведана» заложен и перформативный и когнитивный аспект, хотя это далеко не всегда проявлялось в его значениях.

В «общей теории психических процессов» абхидхармы ведана — это ментальное явление (чайтта), которое связывается с переживанием удовольствия и страдания, оно включено в «свиту», сопровождающую все сампраюкта дхармы: психические состояния, связанные с сознанием (читта, виджняна).

Как свасамведана обнаруживает себя в переживании удовольствий и страданий? Каким образом мы знаем, что переживаем именно эти психические состояния? Для сарваствивады не было такой проблемы. В свете ее «симультанной модели» ведана возникает одновременно с познающим сознанием (читта, виджняна) и другими чайттами — санджняй, отвечающей за концептуализацию, и праджняй, отвечающей за понимание. Но если разделить эти моменты психического процесса во времени, как это сделала саутраитика в своей «диахронной модели», то момент веданы оказывается проблематичным с точки зрения коитинуальности сознания и памяти. Когда вслед за веданой-ощущением возникает смрити-память, откуда она может «знать», какую информацию несет с собой ведана, если момент веданы уже прошел?

Почему саутраитика вводит свасамведану и как она отличается от свасамведаны Дигнаги, мы выясним из дальнейшего анализа текста Дигнаги. А пока вслед за ним продолжим экспозицию типов пратьякши.

Дс. Статус йогического познания

Продолжая перечислять типы непосредственного восприятия, Дигнага называет восприятие йогов, или йогическое восприятие. Это отдельная большая тема в исследовании буддийской эпистемологии. Преправнивание йогического восприятия к прямым формам познания разделялось далеко не всеми индийскими философами. Среди них были мимансаки, которые напрочь отрицали саму возможность йогического познания, поскольку считали йогов такими же обычными людьми, как и все остальные. Другие философы обращали внимание на то, что йогипратьякша не может быть восприятием, т.е. пратьякшей в строгом смысле слова, ибо она не связана с органами чувств (акша), а достигается сверхчувственной интуицией.

⁶⁷ BC X.1.2: *iṣṭā'niṣṭa-kāraṇa-viśeṣād, virodhāc ca mithaḥ — sukha-duḥkhaḥ arthā'ntara-bhāvaḥ*.

Если следовать определению Дигнаги ПС 1.6cd, то в йогическое восприятие не должны примешиваться толкования учителей относительно авторитетных текстов (агама), т.е. концептуально-вербальные конструкции. Однако трудно спорить с тем, что Четыре истины благородных, как опи формулируются в буддийской традиции, представляют собой предельно обобщенные концептуальные суждения: «все есть страдание» и т.д. Кроме того, буддийская традиция рекомендует «прорабатывать» Четыре истины в перспективе 16 аспектов, среди которых «непостоянство» (анитьята), «неудовлетворенность» (духкхата), «нустота» (щуньята), «бессамость» (напратмья) и т.п. — обобщенные характеристики, культивирование которых призвано вытеснить «умственные омрачения», такие как «я», «мое», «постоянство» и т.п.

Йог фактически отправляется от дискурсивного знания и движется в сторону внедискурсивности. По верному замечанию Яо, «йогин начинает с выводного знания об учении Будды, которое он называет истинным объектом (бхута-артха). Через медитативную практику он многократно вызывает визуальный образ этого объекта в сознании и, наконец, „постигает его так же ясно, как маленькое зернышко на ладони“. В этот кульминационный момент медитации йогическое восприятие лишено концептуальной конструкции» (Яо 2009: 136).

Включением йогического восприятия в число праман — инструментов достоверного познания — Дигнага подчеркивает сотериологическую направленность своего эпистемологического проекта⁶⁸.

Dd. Самоосознавание ментального конструирования как форма непосредственного восприятия (пратьякша)

Оппонент Дигнаги обращает внимание на то, что если мы интуитивно отдаем себе отчет в том, что испытываем влечение, отвращение, страдание, удовольствие, т.е. если мы понимаем эти аффективные состояния, без того чтобы фиксировать их дискурсивно, то почему бы не предположить, что мы также внедискурсивно фиксируем и те интеллектуальные процессы, которые происходят в нашем сознании? Иными словами, мы интуитивно отдаем себе отчет в том, что занимаемся мысленными конструкциями, и это невербальное переживание тоже лишено мысленных конструкций, т.е. является пратьякшей (в данном случае манаса-пратьякшей).

Дигнага не отрицает предположения оппонента, считая его не ошибочным (па дошам), однако при этом подчеркивает, что само ментальное конструирование в отношении внешних объектов не является непосредственным по своему характеру (апратьякшатва).

Как же совместить это утверждение с идеей непосредственного ментального переживания внешних объектов, которую он сформулировал в ПСВ I.1.6ab: «Ментальным же является ментальное непосредственное восприятие (манаса-пратьякша), предмет (аламбана) которого — внешний объект (вишая), цвет и т.п. и которое является неконструирующим»?

⁶⁸ Подробнее об эпистемологии йогического восприятия см. (Лысенко 2021).

Эти два отрывка демонстрируют отличие ментального восприятия (манаса-пратьякша), которое носит непосредственный характер, от ментального распознавания (мановиджпяна), которое признается и абхидхармистами и Дигнагой источником ментального конструирования — кальпана, викальпа. У Дигнаги непосредственное ментальное восприятие (манаса-пратьякша), и в этом мы следуем концепции Яо, является одной из функций ментального распознавания (мановиджпяна).

Сравнив классификацию Дигнаги с классификациями в ранних йогачаринских источниках, прежде всего в «Йогачара-бхуми», Яо отмечает, что свасамведана (самоосознавание) в них отсутствует, и поэтому, по его мнению, логично предположить, что Дигнага добавил к существующим трехчленным классификациям четвертый член, которого в них не было, — это и есть прежде всего самоосознавание процесса ментального конструирования.

Новаторская идея Дигнаги, насколько я понимаю Яо, состоит в следующем: несмотря на свой конструирующий характер, ментальное распознавание (мановиджпяна), когда оно направлено на себя, переживает себя неконцептуально, т.е. является манаса-пратьякшей: «С точки зрения Дигнаги, осознание концептуальной деятельности есть непосредственное восприятие, когда оно внутренне сознает самое себя, поскольку в этом случае оно лишено концептуального конструирования. Некоторые исследователи классифицируют непосредственное самоосознание концептуального конструирования (кальпана-джпяна-свасамвитти) как отдельную разновидность восприятия, но я не думаю, что необходимо выделять это как отдельный тип восприятия, поскольку Дигнага не говорит здесь о типологии восприятия, а только отвечает на вопрос оппонента относительно концептуального осознания (conceptual awareness)» (Yao 2009: 137).

Отметим, что переживание внутренних состояний, имеющих форму самоосознания, делает их факторами сугубо индивидуального и субъективного опыта. Дигнага подчеркивает их независимость от внешних объектов чувств. Тем самым он признает, что одни и те же объекты могут вызвать самые разные эмоциональные реакции.

[Манаса-пратьякша в отношении внешних объектов]

В целом объяснение манаса-пратьякши было настоящей головной болью для буддийских эпистемологов. «Вопрос о том, почему Дигнага посчитал нужным постулировать манаса-пратьякшу и что он имел в виду под ней, до сих пор остается такой же загадкой для нас, какой она была для философов после Дхармакирти в классической Индии и для буддийских ученых в Тибете», — пишет японский исследователь Масатоши Нагатоми (Nagatomi 1979: 244). По его мнению, даже попытки Дхармакирти обосновать манаса-пратьякшу не привели к дальнейшему развитию этой концепции более поздними буддийскими философами, которые принимали ее лишь из уважения к отцу-основателю Дигнаге, но не признавали праманой⁶⁹.

⁶⁹ Нагатоми приписывал им следующий подход: «Давайте сохраним ее, поскольку она была постулирована нашим корневым учителем (мула-ачарья). Не будет особого вреда, если мы выделим для нее почетное место в его системе нраман, хотя доказать, что она была достоверным инструментом познания, невозможно» (Nagatomi 1979: 244).

В чем же конкретно состоит функция манаса-пратьякши у Дигнаги? Мы уже выяснили, что манаса-пратьякша носит непосредственный характер, когда она обращена к нашим эмоциональным, аффективным внутренним состояниям, но что имел в виду Дигнага, когда говорил о манаса-пратьякше в отношении внешних объектов (вишая), таких как цвет и т.п.?

Согласно некоторым толкованиям, под манаса-пратьякшей Дигнага имел в виду ментальное событие второго момента восприятия, «объективным» аспектом (вишая) которого является, например, образ синего цвета, способный в следующий момент послужить опорой (аламбаной) концептуализации «синее», а «субъективным» — самоосознание схватывания образа синего как источника влечения, отвращения, удовольствия и страдания.

По мнению Карла Поттера, Дигнага постулирует второй момент, т.е. момент ментального восприятия, «чтобы объяснить факт, состоящий в том, что, когда мы думаем и говорим и, делая это, просцируем концепции и слова на данные нашего чувственного опыта, первоначальный момент восприятия уже истек, и чтобы мы смогли применить понятие „синевы“, или „бытия синим“, к чувственному материалу, данному в первый момент восприятия, нам необходимо уже иметь в наличии синее, бывшее аспектом первого акта осознания достаточно долго (или вернуть его), чтобы иметь возможность осуществить необходимую проекцию. (Тем самым нам необходимо репродуцировать наше восприятие синего, относящееся к первому моменту, чтобы объяснить наше конструирующее осознание этого объекта в качестве синего.)

Таким образом, Дигнага вводит второй момент восприятия синего — восприятия, которое свободно от мысленных конструкций, но которое по времени совпадает с первым моментом конструирующего осознания, т.е. моментом, когда мы склонны думать или говорить о „синем“ применительно к этой данности. Разумеется, конструирующий момент уже не относится к непосредственному восприятию, а является „выводным“. Тем самым завершено применение концептов к перцептам, если использовать терминологию Капты» (Potter 2003: 40).

Поттер предполагает, что Дигнага следовал доктрине мгновенности (кшапикавада) и предпочитал саутрантиковскую диахронную модель сарвастивадинской синхронной или как-то синтезировал обе. Однако, как мы уже выяснили, нет никаких свидетельств в пользу того, что Дигнага учитывал кшапикаваду в своих схематизациях перцептивного опыта.

Согласно саутрантике, ментальное распознавание (мановиджпана) направлено на объекты, которые недоступны чувственному познанию (ипдрия-пратьякша), а не на объекты чувственного познания, непосредственный доступ к которым имеют только индрии⁷⁰. Если руководствоваться критерием отсутствия конструирования (авикальпака), то мановиджпана как ментальное распознавание не может претендовать на статус пратьякши, т.е. прямого схватывания объектов чувств. Если же признать мановиджпана разновидностью анумены (логического,

⁷⁰ Яо приводит цитату из сарвастивадинского текста «Махавибхаша» («Великий комментарий») в переводе с китайского языка: «Даршантики (ранняя форма саутрантики) говорят так: Каждое из шести сознаний (такое, как зрительное сознание) имеет собственный когнитивный объект (ālamana). Они говорят, что ментальное сознание не имеет в качестве своих объектов объекты няти [чувственных] сознаний, поскольку у него другой когнитивный объект. [чем у них]» (Yao 2020: 275–304).

концептуального мышления), то она тем более не может быть пратьякшей. Учитывая эти ограничения, что может означать для саутраптики ментальное восприятие в отношении внешних объектов?

Если согласиться с саутраптиками, что вишая — это объект чувственных способностей, который по завершению их активности апроприрует манас, то это может стать поводом для обвинений в том, что один и тот же объект, нусть даже в разные моменты своего рекуррирования, сначала воспринят ипдриями, а в следующий момент — манасом.

Схема саутраптики: у ментального распознавания свой объект, у чувственного свой — снимала обвинение в том, что ментальное распознавание аналогично узнаванию (абхиджпьяна), т.е. повторному познанию в отношении того же самого объекта, которое Дигнага не считал праманой, о чем он сам сообщил в ПВС 1.2d₂-3a.

Для Дигнаги это могло быть нарушением принципа радикальной разницы в объектах двух праман (прамана-вьявастха). Познция же сарвастивады, состоящая в том, что предметом ментального распознавания является сам чувственный объект без посредничества ментального образа, напротив, могла вполне заслужить все приведенные выше обвинения⁷¹.

Какой же из трактовок абхидхармистов отдавал предпочтение Дигнага, когда утверждал в ПСВ I.1.6ab, что непосредственное ментальное восприятие может иметь своим когнитивным предметом (аламбана) чувственный объект, или, точнее, сферу чувственных объектов (вишая)?

В свете концепции Яо, в соответствии с которой непосредственное ментальное восприятие (манаса-пратьякша) есть аспект (акара) ментального распознавания (мановиджпьяна), который обеспечивает непосредственный доступ к самим чувственным объектам, минуя чувственные распознавания (ипдрия-виджпьяна), следует признать, что чувственное распознавание происходит одновременно с ментальным, т.е. признать валидность синхронной модели сарвастивады. Однако все, что мы знаем о сарвастиваде, в которой, как мы видели, прпрода ментального распознавания имеет характер конструирования (викальпака), побуждает нас предположить, что в этом случае и манаса-пратьякша тоже будет конструирующей. Так что речь идет, скорее, о концепции самой йогачары, которая отказывается от идеи имманентного восприятию конструирования (свабхава-викальпа).

Яо приводит множество свидетельств из ранних йогачарипских текстов, особенно из «Йогачара-бхуми-шастры», которые подтверждают, во-первых, приверженность ранней йогачары синхронной модели, и, во-вторых, неконцептуальный характер мановиджпьяны в отношении чувственных объектов. Однако наряду с этим он документирует и признание йогачарами концептуализирующей мановиджпьяны, которая вступает в силу уже после реализации синхронизированных непосредственных чувственных и ментальных распознаваний. Он фактически показывает, что йогачара синтезирует «синхронную» и «диахронную» модель. Чтобы объяснить эту сложную противоречивую ситуацию, Яо проводит демаркацию между ментальным распознаванием (мановиджпьяной), синхронным чув-

⁷¹ О дискуссии между сарвастивадинами и саутрантиками на эту тему см. (Dhammajoti 2007: 136–170).

ственным распознаванием (индрия-виджняна), которое действует через непосредственное ментальное восприятие (манаса-пратьякшу), и последующей мановиджняной, показывая, что она может быть как концептуализирующей, так и неконцептуализирующей, в зависимости от того, симультанна ли она по отношению к непосредственному чувственному восприятию (индрия-пратьякша) или следует за ним.

По отношению к этому Яо определяет четвертый тип непосредственного восприятия — свасамведану: «В системе Дигнаги самопознание, как отдельный тип восприятия, является внутренним осознанием ментального сознания (мановиджняны, в моих терминах — ментального распознавания. — В.Л.), которое прежде всего концептуально. Однако ментальное сознание может быть и лишенным концептуального конструирования, когда оно непосредственно переживает чувственный объект или пребывает в состоянии медитации. Это порождает два других типа восприятия: непосредственное ментальное восприятие (манаса-пратьякша) и йогическое восприятие соответственно. Чувственное восприятие (индрия-пратьякша), самый первый тип восприятия, может быть самопознающим, если понимать его как симультанный ментальному сознанию, но оно не будет самопознающим, если ментальное сознание возникает после него» (Yao 2009: 141).

Нагатоми, который, в отличие от Яо, считает свасамвитти не отдельным типом непосредственного восприятия, а аспектом только ментальных событий, предлагает свое решение «загадки манаса-пратьякши» в модели двух аспектов (акара). Он заходит издалека: «Страсть непросветленного или сострадание Будды, которые переживаются в отношении некоего объекта, например в самый первый момент их функционирования (правритти), как предполагается, должны быть прямыми и неконцептуальными, подобно любому из пяти чувственных непосредственных восприятий (панча-индрия-пратьякша), но тем не менее эти состояния отличаются от последних, поскольку они зависят не только от пяти органов чувств. Как может первоначальный момент такой активности быть истолкован в терминах пратьякши и ануманы? Решение Дигнаги состояло в том, чтобы обеспечить этот момент другой разновидностью пратьякши, обозначенной им как манаса-пратьякша благодаря ее „свободе от концептуального конструирования“» (Nagatomi 1979: 253).

В свете этой трактовки Нагатоми предлагает свой перевод ПСВ I.1.6ab:

«Имеется также ментальное [восприятие, которое состоит в] осознании объекта и самоосознании [в таких формах, как] страсть и т.п., [оба] свободны от концептуального конструирования» (Nagatomi 1979: 254).

В отличие от Хаттори, который трактует «осознание объекта» и «самоосознание» как две разные манаса-пратьякши, и от концепции Яо, который видит в них, скорее, две стадии: сначала манаса-пратьякша объекта, затем дискурсивное ментальное распознавание (мановиджняна), — Нагатоми рассматривает их как *два аспекта* (акара) манаса-пратьякши. Эта трактовка, по его мнению, подтверждается дальнейшим тезисом Дигнаги, согласно которому любой акт познания имеет две видимости (абхаса): видимость объекта и видимость самого себя (см. ПСВ I.1.9a) (см.: Nagatomi 1979: 254).

Главное достоинство подхода Нагатоми по сравнению с теми, что мы кратко рассмотрели, с моей точки зрения, состоит в том, что он помещает эпистемологическую проблему в сотериологический контекст и это помогает ему увидеть и подчеркнуть тот аспект концепции Дигнаги, который потерялся в других дискуссиях по поводу манаса-пратьякши, а именно тот факт, что манаса-пратьякша через самведану связана с переживанием эмоционального, аффективного опыта как важнейшего фактора кармической детерминации и, стало быть, как фактора, устранив который можно достигнуть состояния нирваны — высшей сотериологической цели буддизма. Это делает подход Дигнаги более комплексным в том отношении, что он принимает во внимание не только когнитивные, но и аффективные состояния сознания, исследуя опыт в его сотериологическом измерении.

Е. Мнимое восприятие и его формы

Дигнага, в отличие от его последователя Дхармакирти, считал непосредственное восприятие достоверным по самой своей природе, истинным *per excellence*. Из этого вытекала невозможность для восприятия ошибаться и заблуждаться. Чувства не обманывают нас, нас обманывает только манас. Возможность ошибки и заблуждения возникает лишь на стадии ментального конструирования. Мы можем указать в связи с этим на критику, которой Дигнага подверг характеристику авьябхичара («неотклоняющееся», «незаблуждающееся») в определении восприятия найяиков в НС 1.1.4. Он аргументировал тем, что эта характеристика избыточна, поскольку упоминания контакта органов чувств и объектов (индрия-артха-санникарша) вполне достаточно, чтобы передать имманентную безошибочность непосредственного восприятия! Это странное и, несомненно, противоречивое положение в силу проблем, которые оно создавало, было подвергнуто ревизии со стороны Дхармакирти, который ввел новый критерий для восприятия наряду со свободой от ментального конструирования — свободой от заблуждения/иллюзий (абхраптам). В самом деле, если орган зрения функционирует неправильно, разве можно обвинять в этом ум-манас!

Но тут возникает очень деликатная ситуация: как тогда понимать слова Дхармакирти, что Дигнага имел в виду четыре разновидности мнимых восприятий, включая те, что вызваны дефектными органами чувств?

Исследователи разошлись во мнениях относительно верности трактовки Дхармакирти позиции Дигнаги. Хаттори считал, что Дхармакирти отклонился от Дигнаги, приписав ему четвертую категорию мнимых восприятий (Hattori 1968: 122, прим. 3.7, и 95, прим. 1.53). Алекс Уэйман утверждал, что трактовка Дхармакирти соответствует концепции Дигнаги (см.: Wayman 1978: 394 и сл.). Эли Франко предложил компромиссный «средний путь» между двумя этими трактовками, предположив, что Дигнага занял столь радикальную позицию, чтобы отстаивать достоверность непосредственного чувственного познания в ответ на скептицизм Нагарджуны (см.: Franco 1986: 86). По его мнению, приписыванием всех фальсификаций исключительно уму Дигнага отказался признавать существование ошибочных познаний, свободных от концептуального конструирования, и, следовательно, «не мог допустить того, что чувства порождают ошибочные вос-

приятия». Фрайко сравнивает ситуацию, в которую попал Дигнага, с ситуацией в западной философии Нового времени, когда мыслители, скептически настроенные в отношении ощущений, такие как Гоббс (ощущения суть фантазии), Спиноза (ощущения = *imagination*, воображения) и Лейбниц (ощущения как смутные образы), своей критикой ощущений породили реакцию в виде концепции Локка («наши простые идеи реальны»). Фрайко выявляет сходство и в реакции на Дигнагу, как и на Локка, их последователей: «И точно так же, как Беркли и Юм считали, что нужно срочно отречься от этого, Дхармакпрти должен был притвориться, что Дигнага никогда не имел этого в виду» (Franco 1986: 93).

Джунджи Чу, обратившийся к проблеме псевдовосприятий на общепринятом материале китайских переводов буддийских источников, приходит к выводу, что Дигнага не признавал за ошибками, вызванными тямпрой (дефектами зрения), отдельного статуса, поскольку в конечном счете включал их в свою категорию бхрапти — ментальных иллюзий (Chu 2004: 136).

Буддийские тексты, процитированные в обстоятельной статье Чу, позволяют поставить новые задачи, проверить и даже подтвердить некоторые гипотезы данного исследования. Воспользуемся списком упоминаний Дигнагой случаев двоящейся луны и т.п., составленным Чу, как канвой для анализа позиции Дигнаги по отношению к принципам классификации псевдовосприятий.

В АП 2b Дигнага проводит аналогию между двоящейся луной и скоплением атомов, которое он считает не существующим в абсолютном смысле, как и всякую целостность, состоящую из частей: «Что касается восприятия двоящейся луны, вызываемого дефектом органа чувств, то, хотя [двоящаяся луна] появляется в этом [восприятии], она не является его объектом» (перевод мой).

В ПСВ I.2.14-16 Дигнага, критикуя определение восприятия из «Вадавиддхи» Васубандху: «Восприятие — это познание, [возникающее] из этого объекта», — тоже проводит аналогию между атомами, не имеющими той формы, которую они приписывают в познании, хотя они и являются причинами, вызывающими его, и органами чувств, которые в самом познании никак не манифестированы.

Первые два аргумента следует толковать в свете двух дигнаговских критериев предмета познания (аламбана) в АПВ. Цель аргумента (1) показать, что двоящаяся луна, будучи образом, обнаруживающим себя в познании, не отвечает критерию порожденности реальным объектом. Цель второго (2) показать, что атомы, выполняя первое условие — быть причиной познания, не выполняют второе — иметь свой образ в познании.

Т.е. сходство атомов и двоящейся луны в том, что ни двоящаяся луна, ни атомы, независимо от того, что первое нереально, а второе реально с точки зрения реалистических буддийских школ, не могут считаться предметами познания (аламбана).

Чу отмечает противоречие между первыми двумя аргументами, которые, как кажется, вменяют в вину органам чувств порождение образов двоящейся луны и т.п., и третьим, который обвиняет в этом манас. По его мнению, Дхармакпрти — говоря о том, что Дигнага признает некоторые ошибочные познания продуктом органов чувств и те, кто считают познание двоящейся луны ментальной ошибкой, противостоят этому высказыванию Дигнаги, — опирается на второй аргумент (см.: Chu 2004: 118).

Согласно Джинендрабуддхи в интерпретации Чу, познание двоящейся луны и т.п. возникает благодаря дефекту органа зрения, который неспособен вступать в контакт с объектом, и поэтому то, что обнаруживает себя в сознании, это, по определению, объект ментальной ошибки. Тем самым, по Джинендрабуддхи, характеристики «контакт органа чувств и объекта» достаточно, чтобы исключить ментальные ошибки такого рода, и добавление характеристики «незаблуждающееся» излишне (см.: Chu 2004: 119).

Тексты, собранные в статье Чу, позволяют поставить еще одну проблему, которая кажется мне важной, но которую сам Чу специально не артикулирует. Это отличие оптических иллюзий в отношении объекта от оптических галлюцинаций⁷². В случае бхранти, судя по примерам Васубандху и Дигнаги (восприятие серебра в раковине, восприятие воды в мпраже), имеются восприятие реального объекта (перламутра и испарений от раскаленного песка) и проекция на него ошибочной идентификации; познание же, вызванное дефектным органом зрения, не имеет под собой никакого реального объекта: ни пучка волос (другая частая иллюстрация проявлений глазных болезней), ни двоящейся луны (при болезни глаз или при нажатии на глазное яблоко) как реальных объектов просто не существует. Опи продукт проекции сознания в отношении заведомо искаженного образа реальности, вызываемого дефектными органами чувств.

Этот аспект проблемы, как мне представляется, артикулируется у Дхармапалы, комментатора АПВ, которого цитирует Чу. Дхармапала в комментарии к АПВ подчеркивает, что пример двоящейся луны используется для иллюстрации несуществующего объекта, который не может быть причиной осознания, и сравнивает образ двоящейся луны с объектами сновидения (см.: Chu 2004: 120). Несуществующий объект не может восприниматься органами чувств, поэтому для Дхармапалы двоящаяся луна — продукт лишь ментального восприятия, т.е., в моих терминах, галлюцинации в смысле чистой проекции сознания (см.: Chu 2004: 120–121). Таким образом, Дхармапала, как и Дигнага, принципиально освобождает чувственное восприятие от возможности ошибки.

Однако это не значит, что восприятие дефектными органами чувств неизменно рассматривалось как отдельный случай по сравнению с чисто перцептивными иллюзиями, классифицируемыми в рубрике бхранти (букв. «заблуждения»). Некоторые буддийские философы постдигнаговского периода, по свидетельству Чу, как раз считали их разновидностями именно бхранти. С их точки зрения, «восприятие двоящейся луны могло иметь объективный субстрат, т.е. одну луну, роль которой подобна роли мпража в ментальном конструировании воды; именно функция ума отвечает за приписывания образа двоящейся луны одной луне» (Chu 2004: 124–125). На мой взгляд, эта ссылка косвенно свидетельствует в пользу того, что категория бхранти предполагала некий реальный субстрат восприятия, хотя Дигнага и не дает формального определения, в котором это указывалось бы как выделяющий признак.

⁷² Зрительные галлюцинации, согласно современным определениям, — это ложные либо искаженные образы и явления, обманчивое чувственное восприятие мира, возникающее под внешним воздействием в результате болезни либо под влиянием химических веществ, в измененном состоянии сознания. См.: <https://www.krasotaimedicina.ru/symptom/hallucination/visual>

К выводу, подтверждающему это предположение, приходит и Чу. И в этом он опирается на концепцию Дхармапалы: «Если мы последуем за интерпретацией Дхармапалы... мы поймем, что Дигнага был привержен теории, согласно которой познание, сопровождаемое тимпрой, такое как восприятие двоящейся луны, является именно ментальной иллюзией, хотя она и возникает из-за ущербности органа зрения. В действительности человек, пораженный болезнью глаз, не видит раздвоенной луны; то, что он видит, подобно явлениям сна. Таким образом, так называемое „восприятие двоящейся луны“ является на самом деле непознанием, или незнанием (аджияна), в том смысле, что оно ничего не познает; иными словами, оно не имеет объективного субстрата, как и сновидческое познание» (Chu 2004: 120–121).

Чу предполагает, что «Дигнага использует слово „сатаймпра“, чтобы указать на то, что все три разновидности псевдовосприятий лишены опоры (аламбана). Иначе говоря, что в практическом смысле они являются „незнанием“ (тимпра), как и все познания этого типа, или сновидческими познаниями, ибо у них отсутствует объект-субстрат» (Chu 2004: 144).

В моих терминах это позволяет категоризировать псевдовосприятия как зрительные и тому подобные галлюцинации, имеющие чисто ментальное происхождение, что исключает их причисление к чувственным иллюзиям. Это и было сделано Дигнагой, хотя и в достаточно странной форме. Возможно, он колебался поместить их в категорию бхранти именно по причине отсутствия у них реального субстрата, предполагаемого для этой категории. Однако последняя интерпретация действительна только при условии, что Дигнага в ПСВ I.1,7cd-8ab рассуждает в терминах саутрантики, т.е. признает существование реальных внешних объектов — прежде всего атомов — где-то за горизонтами познания. Если учесть тезис АП о полной имманентности объектов познанию, то между бхранти и тимпра-джияной не будет никакой принципиальной разницы, и в конечном счете их можно ассимилировать в одной-единственной категории — категории чисто ментальных проекций, подобных галлюцинациям, произведенным сознанием, что называется, на пустом месте. То есть тимпра-джияна станет членом класса бхранти.

Если считать, что непосредственное восприятие не может заблуждаться, как же тогда объяснить перцептивные иллюзии? Дигнага отвечает на этот вопрос употреблением термина «абхаса» («видимость», «кажимость»): по его мнению, мы имеем дело с мнимыми или псевдовосприятиями, т.е. это не восприятия, а их видимость. В этих условиях достоверное, внушающее доверие непосредственное восприятие (пратьякша) просто не имело места.

Отметим, что список случаев *мнимого* восприятия следует после определения *подлинного* восприятия как свободного от ментального конструирования. Комментаторы поясняют, что Дигнага демонстрирует эффективность своего определения перечислением случаев, которые данное определение исключает. Иными словами, это случаи, когда восприятие можно объяснить ментальным конструированием.

Теперь обратимся к типологии мнимых восприятий у Дигнаги с точки зрения ее возможных прецедентов и параллелей и постараемся разобраться на основании примеров, приведенных в них, с принципами самой этой типологизации.

У нас имеется пример из ВадВи, когда учитель Дигнаги Васубандху, дав определение восприятию, перечисляет случаи познания, которые этим определением исключаются⁷³. Это нормальная процедура для доказательства валидности определений.

Первая разновидность мнимых восприятий и у Васубандху, и у Дигнаги — это иллюзии-бхранти. Васубандху приводит в пример иллюзию серебра в раковине, когда «познание серебра» возникает в отношении перламутра раковины. Дигнага — «жажду oleia», или мпража воды в пустыне, когда «познание воды» возникает не в отношении воды, а в отношении испарений разогретого солнцем песка⁷⁴.

Вторая разновидность ошибочных восприятий у обоих буддийских мыслителей, самвритисат-джияна — это эмпирическое познание эмпирических объектов, нерасчлененных в более широком онтологическом смысле как любые сложные, составные целостности, признанные существующими только относительно (самвритисат). У Васубандху это «грубые» объекты зрения, типа горшков и т.п. Здесь можно вспомнить критерий «относительности»-«абсолютности» познания, введенный Васубандху, который я назвала «мысленным экспериментом»: если образ предмета исчезает при его разделении на части, то такой предмет существует только относительно (самвритисат), если не исчезает, то предмет существует абсолютно. В этом случае, согласно Васубандху, познание горшков не возникает из горшков: ввиду своей относительности они не могут быть причинами истинного познания.

Что же касается Дигнаги, то разобраться со второй разновидностью его классификации поможет цитата из его раннего сочинения «Ньяямухха», дошедшего до нашего времени в переводе на китайский язык, в которой перечисляются формы знания, не являющиеся восприятиями. Чу перевел эту цитату на английский язык. В переводе на русский она гласит: «Таким образом сказано, что память (аналог смарта в ПС I.1.1.7cd-8ab. — В.Л.), вывод (анумана в ПС I.1.7cd-8ab), желание (абхилашка в ПС I.1.7cd-8ab), сомнение (нет аналога в ПС), ошибочное познание (бхранти в ПС I.1.7cd-8ab) и т.п. [познание воды] в отношении мпража не являются непосредственным восприятием, поскольку они возникают как концептуальные конструкции того, что было пережито ранее (совпадает с ПСВ I.1.7cd-8ab), *точно так же, как познание горшка и т.п., числа и т.п., поднятия вверх и т.п., существования (самта) и т.п. и горшковости, которые принадлежат существующему конвенционально, являются псевдовосприятиями, поскольку они возникают как концептуальные конструкции иной формы (аньярупа), проецируя другой объект, [который не существует реально], на нечто существующее реально (дравьясат) (курсив мой. — В.Л.)* (Chu 2004: 135).

Выделенное курсивом поясняет, с моей точки зрения, вторую разновидность в классификации ПС I.1.7cd-8ab — самвритисат-джияна, которая в данном тексте отдельно не специфицируется.

Обращает на себя внимание, что все перечисленные примеры указывают на группы одностинных объектов, признаваемых реально существующими катего-

⁷³ Текст ВадВи цит. по переводу (Anacker 1986: 40).

⁷⁴ Этот случай Дигнага разбирает в разделе критики мимансы ПС I.6.35cd и в ИФР к рубрике Вс.

риями (падартха) в школе вайшешика: 1) горшок и т.п. — группа субстанций (дравья), «грубых» материальных объектов, состоящих из частей (атомов); 2) группа качеств (гуна) — группа «пумерических качеств», начиная с числа: размер, отдельность, соединенность, разъединение, дальность, близость; 3) категория движения (крия): группа движений: вверх, вниз, сгибание, разгибание и перемещение; 4) категория универсалий (саманья): существование (сатта) и горшковость — это примеры предельно общей универсалии (пара-саманья) и специфической универсалии «среднего звена» (апара-саманья или саманья-вишеша).

Не случайно, что для иллюстрации конвенциональной формы существования Дигнага выбрал самую проработанную и сложную онтологию вайшешики. Именно в вайшешике универсалии «прописаны» на «карте мпра» наряду с обычными объектами, что фактически означает, что онтология структурирована языковыми категориями⁷⁵. Собственно это и подразумевается в понятии самврти-сат — мы живем в мпре, созданном по лекалам лингвистических конвенций: названия вещей, их лингвистические классификации, признанные по соглашению, обретают самостоятельную жизнь и диктуют нам свои условия⁷⁶.

Далее Дигнага объясняет, каким образом это происходит. Эти ментальные концептуальные конструкции имеют иную форму, чем реально существующие объекты (дравьясат), и эта форма — форма универсалий, не существующих реально, проецируется (аропа) на реально существующее. Если «реально существующее» понимать как атомы, а составные «грубые» объекты — как абхидхармистский пример относительного существования, в отличие от реального существования атомов, то это была бы концепция вайбхашников и саутрантиков. Если же под реально существующим понимать партикулярии-свалакшаны, то это важное положение Дигнаги, с помощью которого он критикует онтологию вайшешики.

Важно отметить, что если к категории псевдовосприятий относятся восприятия горшков, тканей, и т.п., возникающие из универсалий (горшковость, тканевость и т.п.), то все эмпирическое познание вайшешиков для буддиста будет псевдовосприятием. Такое радикальное заявление в отношении обычного когнитивного опыта в устах Дигнаги не должно нас удивлять, если мы примем во внимание его не менее радикальное утверждение, что единственно достоверным восприятием является восприятие партикулярий, свободное от любых ментальных/концептуальных конструкций, и прежде всего от универсалий.

Далее Дигнага выделяет формы логического знания, которые тоже не являются непосредственными, поскольку основаны на ментальной конструировании опыта, пережитого ранее — выводное знание (анумана), выведенное (ануманика), например образ огня, который возникает в нашем сознании после постижения дыма, объекты, которые мы припоминаем (смарта), и объекты, которые вызваны нашими желаниями, — так я толкую слово абхилашнка⁷⁷.

⁷⁵ Этот тезис я обосновываю в своей докторской диссертации (Лысенко 1998).

⁷⁶ О влиянии категорий языка на вайшешиковскую картину реальности см. мою статью (Лысенко 2016а).

⁷⁷ Трудно удержаться от соблазна сравнить последние две формы псевдовосприятий с абхинирунана-кальпаной (конструированием через описание) и абхисмарана-кальпаной (конструированием через припоминания) абхидхармиков и Васубандху.

Г. Проблема инструмента и результата достоверного познания (прамана и пхала)

Проблемы, связанные с выделением разных компонентов познавательного процесса, с определением их функций и статуса, широко обсуждались индийскими философами. В НС мы находим только две важнейшие категории эпистемологических понятий: прамана и прамея. Ватсьяна, предложив четыре категории: праматр (субъект познания), прамана (инструмент), прамея (объект) и прамити, эквивалент прамана-пхала (результат), — предпринимает попытку строго развести их функции⁷⁸. В дальнейшем это же делают Прашастапада, Кумарила Бхатта и другие брахманистские философы. Однако все они жили уже после Дигнаги и, скорее всего, отвечали на вызов, брошенный этим буддийским мыслителем. Что же касается Дигнаги, то во фрагментах рубрики *F* он обнаруживает знакомство с проблемой инструмента (прамана) и результата (пхала). Брахманистские философы (прежде всего мимансаки⁷⁹ и найяики) придерживались принципа дифференциации праманы и пхалы в процессе восприятия. По их мнению, инструмент и результат выполняют разные функции (операции), которые направлены на разные объекты: если органы чувств и их контакт с объектами являются праманой (инструментом) сенсорного познания, то само это познание объекта есть результат (пхала); если одиен вид познания, например зрительное, есть инструмент, то другой, из него вытекающий, будет результатом. Познание не может функционировать одновременно и как объект, и как познающий субъект. Содержанием познавательного акта может быть лишь одна операция, один объект (*one thing at a time*). Их излюбленный пример: топор для рубки дерева — это одна вещь (здесь инструмент), или один эпизод, сама же рубка и падение дерева в результате использования топора — другая вещь.

Дигнага оспаривал это положение. Топор всегда заточен под определенный вид дерева, поэтому топор, заточенный для рубки дерева кхадпра, не подойдет для рубки дерева паласа. Если же принять принцип дифференциации, это приведет к абсурду: в результате действия топора, предназначенного для рубки дерева кхадпра, срубленным окажется дерево паласа (см. ПСВ I.3.19a). Отсюда вывод Дигнаги о единстве, тождестве объектов инструмента и результата: если инструмент предназначен для рубки дерева кхадпра, то и срубленным будет дерево кхадпра.

Что хотел сказать Дигнага о чувственном познании, утверждая этот принцип? Он выступает против того, что в акте познания сначала происходит некогнитивный, физиологический процесс без участия сознания: контакт органов чувств и объектов (в брахманистских школах) или принятие органами чувств формы объекта (вишая-абхаса) — и только затем совершается когнитивная операция познания объекта (артха-джияна). Он утверждает, что речь неизменно идет толь-

⁷⁸ См. мой комментарий к НСВ I.3.

⁷⁹ По мнению Хаттори, дифференциация между праманой и пхалой, которую критикует Дигнага, восходит не столько к найяикам, сколько к мимансакам и грамматическим категориям карак (факторов действия). Он мотивирует это тем, что найяик Уддотакара, который реагировал на все аргументы против ньяи, оставил без внимания эту критику, между тем как мимансак Кумарила «бросился в контратаку». См. (Hattori 1968: 99, прим. 1.56).

ко об одном познавательном эпизоде, который является единомоментным, но при этом может иметь несколько аспектов (акара): аспект объекта (грахья), аспект познающего субъекта (грахака) и аспект самосознающего сознания (свасамвитти).

Учитывая, что объект познания сконструирован сознанием, инструмент и результат, имеющий данный объект своим содержанием, будут формами познавательного процесса, выделяемыми чисто условно, метафорически. Это значит, что данные деления не отрицаются Дигнагой как таковые, а относятся им к относительному уровню истины.

К теме инструмента-результата Дигнага обращается в ПСВ I. (рубрика *F*) многократно: в ПСВ I.1.8cd; ПСВ I.19a; ПСВ I.1.9b; ПСВ I.1.9cd₁₋₂; ПСВ 10; ПСВ I.12cd, а также в ПСВ III («Исследования ньяи»), рубрика *Ea-Ee*, и в ПСВ VI («Исследования мимансы»), рубрика *Da*.

Главным камнем преткновения для буддийских школ является статус внешнего объекта. Признавая внешний объект реально существующим, саутрантики считали, что познание в результате воздействия внешнего объекта принимает форму/образ этого объекта. Хотя образ сипего горшка, который мы находим в сознании, не является самим горшком, тем не менее этот образ правдиво передает свой объект (в данном случае буддисты использовали не метафору зеркального отражения, а скорее метафору пластического воспроизведения формы). Дискуссия, которая разворачивается в ПСВ I.1.8cd, как раз и касается статуса познавательного образа, формы или аспекта познания — акара. Согласно санскритским классификациям, сторонники познавательного образа назывались са-акара-вадипами, противники — нпр-акаравадинами (сакаравада-нпракаравада). Первые утверждали, что восприятие имеет дело не с внешним объектом, а с его впечатком, его ментальной копией в нашем сознании, вторые считали, что либо познание обращается к самому внешнему объекту (реалисты вайбхашики, вайшешики, найяики и мимансаки), либо к объекту, внутреннему сознанию (йогачары).

Саутрантики, как мы уже знаем, придерживались репрезентативистской теории познания. Они признавали существование внешнего объекта, но при этом полагали, что познание имеет дело не с самим этим объектом, а с его рефлексом, впечатком, формой (все это разные трактовки термина «акара»). Эта позиция опиралась на признание признака акары (аспекта объекта в сознании) аутентичным представителем, репрезентатором внешнего объекта. С этой целью саутрантики вводят понятие «сарунья» — сходство, конгруэнтность между формой, представляемой в познании, и формой реального объекта. Именно это сходство и является для саутрантиков праманой — инструментом достоверного познания, имеющим своим результатом схватывание, достижение/познание (адхигама, джняна) объекта.

Позиция Дигнаги соответствует доктрине йогачары. Он утверждает, что объект — это, по сути, видимость (абхаса), созданная сознанием. Эта видимость (абхасата) рассматривается как инструмент (прамана), соответственно, ее же познание — это своего рода познание/отражение сознанием самого себя (свасамвитти) в тех формах, которые оно фиксирует.

В ПС I.1.8cd Дигнага, как предполагается, излагает доктрину саутрантников, которые считают познание формы внешнего объекта (сарунья) инстру-

ментом достоверного познания (прамана), а познание с помощью такого инструмента — *результатом* познания (пхала), а в ПСВ I.19a — интерпретацию концепций праманы и пхалы в перспективе йогачары: познание, наделенное формой объекта, есть прамана, самоосознание познания (свасамвитти) как обладающее этой формой есть пхала.

И для йогачары, и для саутрантики деление эпизода сознания на предмет, инструмент и результат есть лишь полезная метафора (упачара), позволяющая создать аналитическую мысленную модель, эксплицирующую каузальные факторы познавательного процесса. Опы́т познания мысленно пропускается через созданную сознанием кристаллическую решетку разных аспектов.

В ПСВ I.1.8cd Дигнага дистанцируется от «бахьяков» — термин можно понять как обозначение сторонников внешних объектов (куда попадают буддийские школы вайбхашинка и саутрантинка), т.е. ипсайдеров-экстерналистов, и аутсайдеров-экстерналистов (брахманистских философов, признающих реальное существование внешних объектов, — вайшешников, найяников и мимансаков). Он не разделяет не только убежденности бахьяков-экстерналистов в существовании внешних объектов, но и их убежденности в адекватности представления познания в терминах праманы и пхалы как выполняющих определенные функции/операции/действия (савьяпара), поскольку, с его точки зрения, дхармы (здесь: события сознания) лишены функций или не совершают никаких операций (нирвьяпара). Демаркационная линия, которую Дигнага проводит между сторонниками существования внешних объектов и своей позицией, позволила некоторым современным исследователям использовать для анализа дискуссий по этой проблеме термины «экстернализм» и «интернализм», которые они считают альтернативами терминам «реализм» и «идеализм»⁸⁰.

Термины «савьяпара» и особенно «нирвьяпара» отсылают к известной дискуссии абхидхармиков, предметом которой была проблема агента зрительного восприятия: «Что (кто) видит в процессе зрительного восприятия?». Следуя нашей стратегии обращаться не к «кронам» буддийской традиции, а скорее к ее

⁸⁰ Биргит Келльнер пишет: «Я предпочитаю говорить об „экстернализме“ и „интернализме“ в отношении интенциональных объектов и избегать традиционных этикеток саутрантики/дарштантики и йогачары/виджнянавады. Использование таких внешних характеристик позволяет выявить философски существенную точку несогласия без создания вводящего в заблуждение впечатления, что другие, частично неэпистемологические расхождения между саутрантикой и йогачарой, имеют отношение к данной проблеме. Этот способ употребления отличается от использования экстернализма и интернализма в современном философском дискурсе, в котором эти термины обычно, хотя и не исключительно, обозначают позиции, касающиеся истины и обоснования знания. Но сходным причинам я также избегаю многозначные термины „идеализм“ и „реализм“, которые аналогично имеют коннотации, выходящие за пределы проблем, обсуждаемых здесь. Наконец, в этой статье „экстернализм“ будет использоваться специфически в отношении идеи, что сознание возникает из внешних объектов, неся на себе их форму. Разумеется, в общем плане имеются другие формы экстернализма, которые не признают положения о том, что познание имеет свою собственную форму (например, у найяиков, мимансаков или шайвов)» (Kellner 2010: 205, прим. 5).

Отмечу, что в философии науки, особенно в 1970–1980-е годы, термины «экстернализм» и «интернализм» использовались для обозначения концепций истории науки, признававших приоритет либо внешних (социальных, культурных), либо внутренних (собственной логики научных идей) факторов в развитии научного знания. В советской философии науки того времени превалировала, естественно, экстерналистская позиция, но она была редуцирована к экономическим и идеологическим факторам (базис и надстройка, борьба классов и т.н.).

«кориям», рассмотрим прецеденты нашей проблематики в традиции абхидхармы. Предлагаются следующие «кандидаты» на роль агента зрения: орган зрения, т.е. глаз (чакшур-индрия), зрительное сознание, или зрительное распознавание (чакшур-виджняна), способность понимания (праджня), связанная со зрительным распознаванием, или комплекс читта-чайтта (сознание и ментальные явления). В АКБ 1.42a-d после экспозиции мнений вайбхашников («видит глаз») и представителей разных других школ («видит зрительное распознавание» и т.п.) появляется саутрантика и обвиняет всех участников дискуссии в том, что они «жуют пустоту», т.е. спорят о несуществующей проблеме, поскольку на самом деле не существует ни агента зрения, ни объекта зрительного восприятия:

«Сутра учит: „Обусловленное органом зрения и объектом зрения, возникает зрительное распознавание“. В этом случае, что здесь видит и что здесь является видимым? Все это поистине лишено деятельности/активности/функционирования (нирвьяпара), есть только дхармы как причины (хету) и как результаты (пхала). Обыденная речь (вьявахара), с точки зрения буддистов, должна пониматься метафорически: „глаз видит, сознание распознает“, но не следует привязываться к этим [метафорам]. Благословенный сказал, что не надо заикливаться на понимании терминов в соответствии с их народной этимологией и местными значениями»⁸¹. То есть если сказано «видит», это не значит, что кто-то (что-то) совершает действие видения.

Арбитр в этом споре — саутрантика — сообщает, что всю эту «мизансцену» с разделением ролей между субъектом, объектом и инструментом не следует приписывать за истину в последней инстанции. Действие и его неотъемлемые аксессуары (в виде агента, объекта, инструмента, места, времени и т.п.) — лишь конструкция реальности с помощью метафорической функции языка, которой нельзя доверять, поскольку в действительности существует лишь последовательность обуславливающих и обусловленных каузальных факторов — дхарм. По сути, арбитр возвращает спорящих к буддийской доктрине взаимозависимого возникновения (пратитья-самутпада), которую они все «по умолчанию» разделяют. В его словах нет ничего специфически саутрантиковского. Это просто декларация о необходимости «возвращения к истокам» — к азам, к «матчасти» учения Будды.

Как же следует понимать термин «нирвьяпара» в этом контексте? Важными инструментами абхидхармического анализа являются концы собственной природы (свабхава, свалакшана, дравья) и действия, функции (вьяпара, каритра, крия) дхарм. Каждая дхарма, как считается, имеет свою природу и свое действие, но это не значит, что дхарма как-то действует, проявляет активность. Дхармы взаимосвязаны, они выступают по отношению друг к другу то в роли причин (хету), то в роли условий (пратья), однако выполняют свои функции, играют свои роли лишь как элементы серии, потока, конфигурации с другими дхармами. Отдельные дхармы, дхармы сами по себе, лишены активности, действия или функции (нирвьяпара).

⁸¹ atra sautrāntikā āhuḥ — kim idam ākāśaṃ khādyate. cakṣur hi pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam. tatra kaḥ paśyati, ko vā dṛśyate? nirvyāpāraṃ hīdaṃ dharmamātraṃ hetuphalamātraṃ ca. tatra vyavahārārthaṃ cchandata upacārāḥ kriyante — cakṣuḥ paśyati vijñānaṃ vijñānātīti. nātrābhiniveṣṭavyam. uktaṃ hi bhagavatā — janapadaniruktiṃ nābhiniśeṭa sañjñāṃ ca lokasya nābhidhāved iti|| (Pradhan 1967: 31).

В отношении собственной природы дхарм абхидхармистские школы придерживались разных позиций, но в отношении их действия/активности/функции, похоже, более-менее единогодушны. Дхаммаджоти поясняет ситуацию с субъектом зрения в йогачаре, ссылаясь на йогачаринский текст «Йогачара-бхуми-шастра»: «С точки зрения абсолютной истины ни глаз, ни соответствующее зрительное распознавание (не являются агентом зрения. — В.Л.). Почему? Поскольку собственная природа дхарм такова, что они возникают взаимозависимо; ввиду того, что они мгновенны и лишены действия (нирвьяпара). С точки зрения относительной истины [тем не менее], ввиду того что глаза и т.п. являются доминирующими факторами (в акте зрительного восприятия. — В.Л.), мы можем назвать их агентами зрения и т.п. Почему? Поскольку там, где имеются органы зрения и т.п., должно возникнуть и [соответствующее] сознание. А также поскольку даже там, где имеется поток сознания, [соответствующее сознание] не может быть реализовано, независимо от органа чувств, глаза и т.п. Истинной доктриной здесь является такая: только само видение может называться агентом зрения. То же самое распространяется на другие формы восприятия» (Dhammajoti 2007: 66).

Выводы, которые мы можем сделать из этого краткого экскурса в саутрантику и раннюю йогачару, следующие:

1) на уровне относительной истины агентом следует считать *сам акт видения*, а не *видящего субъекта*, поскольку буддисты не признают реальное существование единого и непрерывно длящегося атмана (души, самости, субъекта). Это касается и саутрантики и йогачары;

2) на уровне абсолютной истины с позиции саутрантики дхармы лишены отдельной собственной функции ввиду их общей взаимозависимости (паратантра) — нирвьяпара;

3) на уровне абсолютной истины с позиции йогачары, выраженной Васубандху в ТримВ и ВимВ, дхармы бессамостны (нихсвабхава)⁸².

Обращаясь к секвенции ПС I.1.8cd–ПСВ I.1.9d₂, мы, как мне кажется, можем лучше понять, как Дигнага представляет себе позиции саутрантики и йогачары. Мы яснее видим разницу между метафорическим словоупотреблением, свойственным обыденному языку, которое наделяет факторы познания действиями, или функциями (савьяпара), например «глаз видит» и т.п., и реальным положением вещей, которое состоит в отсутствии действия глаза и т.п., — нирвьяпара. Именно это подчеркнуто саутрантикой и в рассмотренной дискуссии АКБ 1.42a-d, и в ПСВ I.1.9d₂. Для саутрантиков на первом месте находится репрезентация объекта в сознании: какие образы объектов мы обнаруживаем внутри нашего сознания, такие мы и познаем. Если объект отражается в нашем сознании как белый или

⁸² Вспомним, что Васубандху в его конценции виджнянтиматрата, или «только проекции сознания» (ВимВ 10b), говорит о бессамостности (найратмья) дхарм: «Собственная природа (свабхава) дхарм ложно конструируется (нарикальнита) недоумками как познаваемое (объект), познающее (субъект) и т.н. Именно этой мысленно сконструированной самости (атма) они (дхармы) лишены». Лишенность действия и лишенность собственной природы тесно связаны друг с другом и друг друга обуславливают. В Трим 20 субъект, объект и т.н. объявляются метафорами (уначара): субъект, объект и т.н. — это только метафоры, которые употребляются по отношению к модификациям познающего сознания (виджняна-наринама), ведь в действительности нет ни субъекта, ни объекта: это лишь порождения ментального конструирования.

черный, то мы познаем его белым или черным. Эти образы и являются инструментами-праманами нашего познания, а познание с их помощью внешних объектов (бахья-артха) — результатом (пхала). В этом событии нет процессов, действий или операций. Сын, о котором говорят, что он принял облик своего отца, на самом деле никакого действия не совершал.

Дигнага представляет само разделение на инструмент и результат способом говорить о познании метафорически, следуя логике образов, вызываемых в сознании обыденным языком. Он связывает этот дискурс с конвенциональным речевым поведением (относительной истиной), противопоставляя ему высшую истину, которая относится к действительности как она есть. Кульминация этой мысли содержится в ПСВ I.1.9d₂:

«Таким образом, на основании осознания познания в разных аспектах (анека-акара) метафорически говорится о том, что такая-то [форма является] инструментом, а такая-то — результатом, ведь все дхармы (события потока познания) лишены действия (нирвьяпара)»⁸³.

То есть мипи-событиям (дхармам), составляющим элементы познавательного процесса, в силу их мгновенности невозможно приписать никакого действия, никакой собственной операции: дхармы *ничего специфического не делают*, а только возникают и исчезают в разные моменты индивидуальных серий, образующих опыт отдельных личностей.

[Свасамвитти — позиции саутрантики и йогачары]

Г. В сфере конвенционального опыта и относительной истины буддисты тоже призывают мыслить точно. Если придерживаться — условно в целях анализа — деления познавательного события на инструмент и результат, можно предложить разные сценарии их соотношения. В противоположность тезису саутрантики ПСВ I.1.8cd о том, что результатом применения инструмента достоверного познания является познание внешнего объекта, имеющее форму/аспект (акара) этого объекта (вишая), Дигнага выдвигает альтернативную точку зрения, принадлежащую йогачаре и состоящую в том, что результатом познания является свасамвитти — познание познанием познания. Вернемся к ключевому пассажиру из комментария (вритти), являющегося декларацией позиции Дигнаги как сторонника йогачары:

ПСВ I.1.9a. *Познание (джняна) возникает в двух видах/видимостях/образах/формах/проявлениях (абхаса): вид себя (сва-абхаса) и вид объекта (вишая-абхаса). Самоосознание (свасамведана) того [познания] как наделенного обоими видами является результатом.*

Мы видим, что Дигнага использует термины инструмента-результата, чтобы выделить, условно, разумеется, три фактора познавательного процесса: вид/образ объекта, вид/образ познающего субъекта и результат, состоящий в фиксации сознанием обоих своих видов/образов.

⁸³ Ср. перевод Хаттори: «Стало быть, [следует понять, что] роли средства познания и объекта познания, соответствующие различиям [в аспекте] познания, приписываются соответствующему [отдельному] фактору [исключительно] метафорически» (Hattori 1968: 29).

Эта формулировка ставит перед нами несколько важных вопросов: (1) является ли она изложением точки зрения не только йогачары, что очевидно, но также в какой-то степени и саутрантики? (2) относится ли свасамведана (а) к каждому из видов/образов по отдельности, т.е. сопровождает ли свасамведана (1) вид/образ/видимость себя как познающего познание (субъективный аспект) и (2) образ/вид/видимость объекта; (б) относится сразу к обоим, взятым вместе; или (с) относится только к образу/виду/видимости себя (сва-абхаса)?

Замена термина «акара» (аспект, образ, форма) на термин «абхаса», среди прочих своих значений, имеющего значение видимости, весьма симптоматична. Мы встретим его в обозначении мнимых (псевдо) форм восприятия и мнимых (псевдо) форм вывода. Дигнага как бы переключает тональность разговора в другой регистр: мы говорим здесь не о том, как обстоят дела на самом деле, а о том, как нам это дано в опыте. В опыте же нам дана именно двойственность, состоящая в том, что познание переживается как познание объекта и познание самого себя. Философски говоря, мы переключаемся в феноменологический регистр. Двойственность — это фактически то, как сознание обнаруживает/манифестирует себя самое, это феномен в смысле современной феноменологии⁸⁴.

Если объект есть лишь феномен сознания, то нет ничего более логичного, чем предположить, что в этом случае наше сознание и в объекте, созданном им, познает только форму самого себя. Саутрантики вряд ли могут с этим согласиться, поскольку, хотя они и не считают, что мы имеем доступ непосредственно к объекту, внешнему сознанию, тем не менее образ объекта для них является достоверной ментальной копией, отпечатком реального внешнего объекта. Это не мешает саутрантикам признать способность самого познания познавать себя — свасамвитти, но только во вторую очередь, когда образ объекта уже схвачен. Если это так, то свасамвитти выносятся за рамки первичного чувственного опыта, достоверного *rag excellence*, и обретает статус последующего когнитивного эпизода, что сближает его с концепцией удостоверения чувственного познания (вьявасая) найянка Ватсьяны. Это еще не пропозициональное вербальное познание, но уже и не чисто сенсорное. Некоторые исследователи называют концепцию свасамвитти саутрантики «мостом» между «экстернализмом» вайбхашики и «интернализмом» йогачары⁸⁵.

В связи с этим необходимо упомянуть о важном для индийской эпистемологии споре между сторонниками двух познаний, обозначенных позднее как сваямпракаша-вада — учение о том, что сознание само себя освещает и поэтому не нуждается в другом акте сознания для освещения себя (пример: подобно тому, как свет лампы освещает и объект и саму лампу), с одной стороны, и парапракаша-вада, утверждающая, что для познания самого познания нужен другой, отдельный акт познания, т.е. познание всегда освещает только свой объект, а не самого себя, с другой стороны. Первая концепция получила в западной исследо-

⁸⁴ Келльнер отмечает, что «использование слова „появление“ (appearance) соответствует тому, что философ Родерик Чিশолм (Roderick Chisholm) обозначал как „описательное феноменологическое“ употребление, когда глагол „появляться“ просто информирует о том, как сами вещи представляют себя познающему субъекту» (Chisholm 1987: 199f.). Цит. по (Kellner 2010: 209).

⁸⁵ Катсура (Katsura 1969: 28) и Матилал (Matilal 1986: 151) отмечают, что экстерналистская и репрезентативистская саутрантика подготовила почву для интерналистской йогачары.

вательской литературе обозначение «само-освещающейся осознанности» (self-reflexive-awareness), вторая — интенциональной осознанности (intentional-awareness).

Согласно Хаттори, саутрантики признают, что когда внешний объект становится предметом познания и познание принимает форму, сходную с формой объекта (сарунья), то возникает самоосознание этого познания объекта, что и составляет когнитивный эпизод свасамвитти⁸⁶. Тем самым он предполагает, что саутрантики тяготеют к концепции интенциональной осознанности (парапракаша), т.е. направленности света сознания на образ именно объекта, а не на само познание.

В своих примечаниях к переводу ПСВ I.1.9а Хаттори подчеркивает, что Дигнага приписывает за теоретическую основу своего учения о двухформности познающего сознания доктрине именно йогачары, засвидетельствованную в базовых текстах. Согласно этим текстам, «само сознание (виджняна) появляется (ābhāti, pratibhāti, avabhāti, khyāti) и как субъект (svābhāsa=grāhakāṃsa, -ākāra), и как объект (arthābhāsa,visaya =grāhyāṃsa, -ākāra)» (см.: Hattori 1968: 102, прим. 1.61). Однако японский ученый не исключает, что Дигнага верил и в то, что саутрантики тоже могли бы признать свасамвитти в качестве результата достоверного познания, поскольку в следующем отрывке, ПСВ I.1.9b, Дигнага ссылается на две теории: первая из них — савишая-джияна, согласно которой объект (артха) является внутренним по отношению к познанию, принадлежит йогачаре, и вторая — бахья-артха, согласно которой объект является внешним по отношению к познанию, принадлежит саутрантике.

Относительно различия между познаниями саутрантики и йогачары Хаттори указывает на более поздний санскритский текст, в котором сказано, что в саутрантике внешний объект (артха) является прамея (предметом достоверного познания), распознавание (виджняна) аспекта объекта (вишая-акара) — инструментом (прамана), а самопознание/самосознание (свасамвитти) — результатом. В йогачаре же внешний объект не существует, поэтому предметом (прамея) является распознавание аспекта (акара) объекта, собственный же аспект (сва-акара), т.е. видимость/вид себя (сва-абхаса), есть инструмент (прамана) познания, а самоосознание — результат. «Способность познания познавать себя, или сва-абхаса (=грахьякара), не признается саутрантиками, и сва-абхаса отождествляется с свасамвитти», — подчеркивает Хаттори (см.: Hattori 1968: 102–103, прим. 1.61).

Иными словами, если следовать Хаттори, саутрантика понимает свасамвитти как самоосознание познания лишь в качестве прояснения объекта (вишая-пракаша). В этом случае концепция саутрантики относится к категории «парапракаша-вада», или познания, как освещения лишь другого (своего объекта, а не самого себя). Однако, как показал еще мимансака Кумарила, саутрантика не может, строго говоря, претендовать даже на познание внешнего объекта (бахья-артха), поскольку ее непосредственным предметом познания является лишь образ внешнего объекта, а не сам этот объект (см.: ШВ 74–79, 80–83)⁸⁷.

В ПСВ I.1.9b Дигнага раскрывает различие между «интерналистским» и «экстерналистским» подходами к пониманию свасамвитти в качестве заключитель-

⁸⁶ См.: Hattori 1968: 102, прим. 1.61.

⁸⁷ Разбор аргументов Кумарилы см.: Kataoke 2014: 231, 235, 237.

ного эпизода познания — результата (пхала). Если почитать объект (артха) инструменталистски — как познание, имеющее аспект объекта (савишья-джияна), то свасамведана будет оценкой этого объекта в перспективе субъективного опыта личности. Ранее, в ПС I.1.6, Дигнага упомянул, что свасамведана является инструментом достоверного познания (прамана) ряда ментальных явлений (чайтта), таких как влечение и т.п. В соответствии с прпродой свасамведаны как результата (прамана-пхала) она состоит в переживании сенсорных объектов (вишья) как желаемых — объектов влечения и удовольствия — и нежелаемых — объектов отвращения и страдания. Тем самым он допустил, что свасамведана может быть и инструментом, и результатом.

Связь этих субъективных аффективных состояний именно с результатом познавательного процесса косвенно признавалась и в брахманизме. Не случайно брахманистские философы упоминают в качестве праманти, или результата познания, поведенческую реакцию — овладение объектом (как следствие влечения к нему) или его избегание (как следствие отвращения). Однако будет ли это означать, что свасамведана — результат в ПС I.1.9b аналогична свасамведане-инструменту, упомянутой в ПС I.1.6?

Дигнага, чтобы предотвратить такое понимание, как считает Келльнер, говорит о савишья-джияне (познании *вместе* с объектом), подчеркивая, что имеет в виду не только самоосознавание эмоций, но и самоосознавание вишья — предметов сенсорного восприятия, цветов и т.п. (см.: Келльнер 2010: 222). Это может значить, что свасамведана возникает не только из познания познанием себя (субъективный аспект), но и из познания познания вида/образа объекта (объективный аспект). По словам Келльнера: «Самоосознавание есть результат всего — от познания до интенциональных объектов, таких как цвета и формы» (Келльнер 2010: 222). Из этого можно сделать вывод, что формула свасамведаны как результата познания двувидности, субъект-объектной структуры познания, является выражением конвенциональной истины йогачары.

Если считать, что ПСВ I.1.9 выражает отношение Дигнаги к тезисам саутрантики, то на основании этой карнки и ее вритти можно сделать выводы о некоторых «преференциях» нашего мыслителя. Остановлюсь на том, к чему буддийский философ должен был, по определению, относиться негативно: 1) признание внешнего объекта (бахья-артха) источником, или отправным пунктом, познания; 2) отождествление образа/вида/видимости объекта (вишья-абхасата) с инструментом достоверного познания (прамана); 3) отказ считать свасамведану самоосознающей/самоосвещающей прпродой познания.

Японский буддолог Мийо Май ставит важный вопрос: «Каково соотношение между самоосознаванием, которое является аспектом восприятия (т.е. результатом средства достоверного познания), и удостоверением объекта, соответствующего (апигӯра) этому самоосознаванию? Ученый допускает возможность двух ответов: 1) они являются функциями одного и того же эпизода перцептивного познания, или 2) они являются функциями разных познаний; т.е. самоосознавание принадлежит непосредственному восприятию, тогда как удостоверение принадлежит концептуальному познанию, которое производится уже после этого восприятия» (Миyo 2017: 219). Исследователь полагает, что первый ответ соответствует перспективе йогачары, а второй — перспективе саутрантики. В йога-

чаре мы имеем дело с единым эпизодом непосредственного познания, не предполагающим ни концептуализации, ни вербализации — не случайно под свасамведаной понимается эмоциональное переживание познавательного эпизода, в саутрантике предполагаются два эпизода, связанных между собой как чувственное познание и его концептуальное удостоверение, т.е. в концепции Дигнаги свасамведана является всецело сенсорной и непосредственной и в этом отношении отличается от концептуального, пропозиционального восприятия, обычно обозначаемого термином «нишчая».

Мийо показывает, что Дигнага применяет термин «пишчая» не только для акта концептуального удостоверения, но также и для характеристики неконцептуальной функции восприятия (см.: Miyo 2017: 222).

Другой японский буддолог, Кей Катаока (2016), подходит к вопросу о статусе свасамвитти в саутрантике только со стороны проблемы инструмента-результата (прамана-пхала). Убедительно реконструируя взгляды Дигнаги на основании критики мимансака Кумарила Бхатты в «Шлокавартаке» (ШВ), он показывает, что в секвенциях ПС I.1.8cd, ПС I.1.9ab Дигнага представлял взгляды, соответственно, саутрантики и йогачары. По его мнению, свасамвитти была во времена Дигнаги концепцией йогачары, а не саутрантики, и только под влиянием интерпретации Дхармакирти, который стремился защитить Дигнагу от критики мимансака, последующие комментаторы (прежде всего Джинендрабуддхи) стали выделять в тексте Дигнаги две позиции саутрантики: саутрантика₁ и саутрантика₂: саутрантика₁ считает пхалой (результатом) познание внешнего объекта (бахья-артха-джияна — ПС I.1.8cd, ШВ 74–78), тогда как саутрантика₂ считает пхалой самоосознание (свасамвитти — ПС I.9ab, ШВ 79ab).

В ПС I.1.8cd и ПС I.1.9cd Дигнага предельно четко формулирует позицию саутрантики, которая состоит в том, что внешний объект познается с помощью праманы, которая представляет собой вишая-абхасата (видимость объекта. — *V.JI.*), тогда как познание внешнего объекта составляет пхалу (результат). Как отмечает Катаока, «хотя сакаравада саутрантики имеет внутреннюю структуру, Дигнага предполагает, что внешний объект может рассматриваться как объект познания в силу его сходства с (внутренним) образом объекта» (Kataoka 2014: 229). Против этого Кумарила приводит довод, основанный на принципе самого Дигнаги, согласно которому прамана и пхала должны иметь один и тот же объект, но в действительности прамана и пхала будут иметь разные объекты: прамана, представляющая собой образ/аспект объекта (вишая-акара), имеет содержанием внешний объект, тогда как результат — познание внешнего объекта имеет содержанием внутренний образ (ШВ 79cd). Иными словами, вопреки утверждению саутрантики, которое поддерживает Дигнага, внешний объект фактически не познается.

Чтобы ответить на эту критику, Дхармакирти «включает» в текст Дигнаги позицию саутрантика₂, считающего свасамвитти пхалой — результатом познания, а также пытается соединить позиции саутрантика₁ и саутрантика₂, чтобы показать, что Дигнага «на самом деле» имел в виду, что позиция саутрантика₁ — это конвенциональная точка зрения, т.е. идея познания внешнего объекта приписывается чисто условно, а позиция саутрантика₂ — это выражение высшей истины. (Kataoka 2014: 229–239).

Катаоке раскрывает маневры, с помощью которых Джипендрабуддхи «вчнты-вает» в текст Дигнаги интерпретацию Дхармакирти.

Согласно ПСВ I.1.9b: *Когда познание с объектом (савишья-джняна) есть объект (артха), то в соответствии с природой самоосознавания [данный] объект постигаем как искомый/желанный или избегаемый/нежеланный.*

Это позиция йогачары, однако Джипендрабуддхи нужно показать, что она относится также и к саутрантике₂, которая якобы тоже признает свасамвнти, но в такой интерпретации это сделать невозможно. Поэтому он изменяет «познание с объектом» (saviṣaya-jñāna) на saha viṣayena jñānam arthaḥ (букв. «вместе с предметом познания как объектом» (перевод мой. — В.Л.)): «Не только в случае, когда познание является познаваемым объектом, но также в случае, когда внешний объект (такой как сипсе) является познаваемым объектом, некто переживает опыт в соответствии с самоосознаванием» (Джипендрабуддхи цит. по: Kataoke 2014: 234–235).

Далее в тексте Дигнаги следует: «В этом случае, пренебрегая собственной формой (сварупа) познания, состоящей в самоосознающем характере, [саутрантики утверждают], что только вид/образ объекта и есть инструмент [достоверного познания этого объекта]. Поскольку [они считают], что этот объект (артха) познается (mīyate) с помощью того [образа объекта]».

Здесь Дигнага явно излагает позицию саутрантики, которая, по его мнению, не признает самоосознающего характера познания и придерживается позиции, что инструментом достоверного познания является образ объекта (вишья-абхаса). Джипендрабуддхи же это тоже не устраивает. Вслед за ПВ III.347с Дхармакирти, Джипендрабуддхи интерпретирует mīyate (познается) как метафорическое выражение акта удостоверения niścīyate (удостоверяется). Используя традиционную санскритскую лингвистическую классификацию значений слов на прямые (мукхья) и косвенные или метафорические (упачара), Джипендрабуддхи назначает свасамвнтти прямым результатом праманы (вишья-абхасата или образа объекта), а удостоверение внешнего объекта (артха-пишчая) — косвенным, вторичным. В своих терминах он вписывает концепцию саутрантики в теорию познания, признающую удостоверение познания отдельным эпизодом когнитивного процесса.

По Джипендрабуддхи, процесс непосредственного познания состоит у предполагаемого саутрантики₂ из трех этапов: вишья-абхаса (принятие сознанием образа объекта), свасамвнтти (самоосознавание) и бахья-артха-нишчая (удостоверение внешнего объекта) (Kataoke 2014: 232–233 и далее).

Катаока предлагает отказаться от интерпретации Дхармакирти: «Причина этого ясна. Читая труд Дигнаги в оригинале, изучая его критику у Кумарилы и наблюдая за усилиями Джипендрабуддхи заполнить разрыв между Дигнагой и Дхармакирти с помощью надуманного толкования, мы считаем маловероятным, что Дигнага признавал саутрантиковский взгляд, согласно которому свасамвнтти является пхалой. Иными словами, непохоже, что взгляд саутрантики₂ существовал до Дхармакирти» (Kataoka 2014: 235). В свете этой интерпретации можно с большой долей вероятности предположить, что Дигнага в ПСВ I.1.8cd имеет в виду позицию йогачары, а никак не саутрантики. Однако, если мы примем вывод Катаоке, что саутрантики, известные Дигнаге, обходились без свасамведаны, то это потребует систематического критического пересмотра всей исследова-

тельской и переводческой традиции ПСВ, основанной на интерпретации Дхармакирти, для которой пока еще недостаточно оснований.

В следующей картке Дигнага обосновывает йогачаринскую точку зрения, согласно которой познание не имеет никакого отношения к внешнему объекту и не порождается им.

На. Концепция познания йогачары — три фактора или две формы

Согласно йогачаре, акт познания конвенционально анализируется в терминах трех факторов: предмета-инструмента-результата. Предмет достоверного познания (прамья) — это образ/вид/видимость объекта (*yad...tad-ābhāsa*), инструмент — это аспект (акара) условного субъекта, т.е. *того, что* познает (*grāhaka-ākāra*), и результат — *samvitti*, или осознание (ПС I.1.10). Далее в ПСВ I.1.11 Дигнага приводит три аргумента в пользу двуформности познания и, как следствие, необходимости допущения свасамврити.

Обращает на себя внимание доказательная стратегия Дигнаги. Он начинает с ссылки на двуформность познания как некой аксиомы:

ПС I.1.11ab. Двуформность познания (двирупата) [следует] из различия [между] познанием объекта и познанием этого [познания объекта].

Каким образом одно вытекает из другого или одно обосновывает другое? Происходит ли это в опыте нутнем непосредственного самонаблюдения или логическим путем — неясно. Две формы определяются в ПСВ I.1.11ab как познание объекта и познание этого познания объекта, что соответствует вишая-абхасе, т.е. образу/виду/видимости объекта и сва-абхасе — образу/виду/видимости себя (как указано в ПСВ I.1.9a). По-видимому, что вишая-абхаса — это образ объекта и, соответственно, познание этого образа. Однако что имеется в виду под сва-абхасой в данном случае? Это не столь очевидно и вот почему: имеет ли значение для сва-абхасы то, какой именно объект воспринимается?

Хаттори связывает эту проблему с дискуссиями индийских философов по поводу сакаравады (учения о наделенности познания аспектом/образом/формой объекта) и ниракаравады (учения об отсутствии у познания своего образа/аспекта/формы объекта). Он отмечает: «Найяики, мимансаки и вайбхашинки единодушны в признании того, что познание просто передает форму (акара) внешнего объекта, но само не обладает никакой формой (нпракара). Познание как такое располагает только сва-абхасой (собственным образом), который остается неизменным, независимо от того, какие объекты познаются. Или познание, в котором представлен объект, имеет лишь аспект этого объекта (артха-акара) и не имеет своего собственного аспекта (сва-акара). Таким образом, для этих ниракара-джияна-вадинов (сторонников отсутствия у познания своего аспекта) познание является одноформным (эка-рупа)». Именно против них, как считает Хаттори, Дигнага и выдвигает свой тезис о двуформности познания (Hattori 1968: 108, прим. I.68).

Следуя этому объяснению, Дигнага, если он действительно хотел противопоставить себя нпракаравадицам, должен был понимать сва-абхасу в связи с познанием определенного объекта, а не как фактор познающего сознания — граха-

ка, который в других индийских традициях называли бы субъектом или агентом (атманом, пурушей), и дальнейшие рассуждения Дигнаги это доказывают.

По сути, в ПСВ I.1.11a образ/вид/видимость объекта (вишая-абхаса) и образ/вид/видимость себя (сва-абхаса), упомянутые в ПСВ I.1.9a, сами становятся объектом познания: образу объекта (вишая-абхаса) — соответствует *познание познания* образа объекта, а само познание объекта именно в данном образе — соответствует сва-абхасе.

В этих двух кариках с их вритти Келльнер выделяет три аргумента Дигнаги в пользу идеи двуформности познания.

Первые два аргумента относятся к познанию познания объекта (a cognition of an object-cognition), т.е. к припоминанию, возникающему через некоторое время после объект-ориентированного познания, такого как восприятие синего цвета, и припоминающему последний как интенциональный объект. Первый аргумент сводится к тому, что «познание имеет две формы, поскольку познание объекта и познание познания объекта отличаются друг от друга. Они не отличались бы друг от друга, если бы познание имело бы только одну из этих форм» (Kellner 2010: 211). Т.е., с точки зрения Келльнер, познание познания отсылает к памяти, и ее дальнейшие объяснения строятся именно на этом.

Приняв схему, предлагаемую Келльнер, мы окажемся в рамках линейной модели процесса познания, которая чревата проблемами, для понимания которых необходимо ввести еще одну важную категорию анализа, которая используется современными исследователями: познание высшего порядка (higher order cognition, second-order cognition). Она предполагает существование двух и более уровней познания (сознания), которые регулируются иерархическими отношениями, и в свете которых рефлексия познания относится к более высокому уровню по сравнению с самими познавательными процессами.

В санскритской терминологии термину «познание высшего порядка» соответствует уже упомянутый нами термин «парапракаша», который характеризует те конценции, согласно которым познание неизменно познает внеположенный ему объект, выступая тем самым некоторой когнитивной надстройкой над этим объектом. Т.е. если объектом познания является само познавательное событие, то его познание будет познанием чего-то другого (пара), но не самого себя. Дигнага известен как философ, который подвергал критике эту распространенную среди индийских мыслителей теорию, приводя в качестве довода неизбежное скатывание к регрессу в бесконечность: если одно познание нуждается для своего удостоверения в другом познании, то это другое будет нуждаться в третьем, и так далее, до бесконечности⁸⁸.

Келльнер сама отмечает: «Теоретически познание познания объекта могло бы также толковаться как познание второго порядка, которое вводится с целью удостоверения познания первого порядка, но это вступает в конфликт с опровержением возможности познания высшего порядка в дальнейшем тексте Дигнаги»⁸⁹. Она считает, что Дигнага сам устранил это противоречие, объяснив, к каким абсурдным последствиям может привести признание только одной формы познания —

⁸⁸ Этот аргумент мы рассмотрим подробнее в связи с анализом ПСВ I.1.12.

⁸⁹ Kellner 2010: 211 прим. 21. Она ссылается на новытки исследователей Матилала и Ганери толковать двуформность в этом духе. Ганери использует понятие интроспекции (Ganeri 1999: 471).

познания познания объекта. И этим «абсурдом», по сути, является теория «познания второго порядка», из которой, по ее мнению, также следует невозможность дифференцировать содержание актов познания. Приведем ее рассуждение:

«Предположим, что познание объекта C_1 имеет лишь форму своего объекта O_1 и никакую другую. Аналогично его припоминание C_2 имеет только форму своего объекта O_2 , которая является по сути C_1 , и никакую другую форму. Поскольку C_1 можно отождествить с формой O_1 — у него нет другой формы; C_2 тоже имеет лишь форму O_1 . Иными словами, поскольку C_1 не имеет собственной формы, которую оно может добавить к O_1 , форма O_1 как таковая переходит на второй уровень познания как O_2 , который окажется неотличимым от C_1 и по импликации от O_1 . Если, с другой стороны, C_1 и C_2 оба имеют собственную форму, но не форму своих объектов, они оба будут лишь познаниями, которые окажутся недифференцированными по своему содержанию» (Kellner 2010: 211).

Фактически эти абсурдные последствия касаются тезиса ниракаравады, предполагающего, что познание передает только форму объекта, поскольку у него нет никакой собственной формы. Однако тезис сакаравады в исполнении Дигнаги, согласно которому познание передает и форму объекта, и свою собственную форму, тоже чреват абсурдными последствиями, что отмечено таким тонким критиком Дигнаги, как Кумарила Бхатта. Этот мимансака увидел в тезисе о разных эпизодах восприятия объекта (сначала познания образа объекта, а потом познания познания образа объекта) пролиферацию (умножение) образов/аспектов/форм (акара-прача) с тем же неизбежным тупиком — регрессом в бесконечность⁹⁰.

Таков первый аргумент Дигнаги в пользу двуформности и его возможные последствия.

Нб. Второй аргумент Дигнаги изложен во второй части ПСВ I.1.11ab.

Он состоит в установлении статуса объекта познания в первичном непосредственном восприятии и в последующем познании, которое Келльнер отождествляет с памятью. Этот аргумент отвечает на вопрос: возможно ли, не имея объекта перед собой, представлять его, опираясь на прошлый опыт познания? Его суть состоит в том, что если бы мы познавали только сам объект без познания его познания, то в дальнейшем не смогли бы опираться на прошлый опыт познания этого объекта. Хаттори интерпретирует это положение в свете двух буддийских концепций — кшапикавады, или мгновенности всех ментальных событий, и критики концепции ниракаравады.

«Вещь, освоенная познанием, прекращает свое существование до того, как возникает последующее познание. Отсюда, опираясь на предположение, что внешний объект представлен в безобразном (нпракара) познании, форма объекта предшествующего познания никогда не появится в последующем познании, однако это противоречит нашему опыту» (Hattori 1968: 109, прим. 1.70).

Келльнер предлагает свою оригинальную интерпретацию, основанную на предположении, что Дигнага своей формулировкой мог реагировать на позицию, подобную той, которую она обнаружила у комментатора Дхармакирти Дэвендра-

⁹⁰ Хаттори ссылается на ШВ, раздел Шуньвада, 112cd–114ab, называя это «наклонением акара» (ākara-prasaṅga; см. Hattori 1968: 109, прим. 1.70).

буддхи в пояснении по поводу ПВ III.381: «Объект познания не имеет формы объекта, скорее, он является следствием внешнего объекта. В какой-то момент времени, после того как имело место познание синего цвета, может возникнуть припоминание объекта, бывшего причиной познания. Затем познание и объект ошибочно объединяются, и познание ошибочно удостоверяется как имеющее форму объекта, тогда как в действительности познания не имеют формы объекта». «Если, — продолжает Келльнер, — мы примем точку зрения, что Дигнага высказался против такой позиции, то он должен утверждать, что память, в которой синий цвет появляется в качестве причины более раннего познания, будет невозможной, если нет способа для памяти быть связанной с объектами, познанными в предшествующие моменты времени» (Kellner 2010: 212).

Мы видим, что Келльнер не отрицает антииракавадицкого пафоса аргумента Дигнаги, отмеченного Хаттори, но вместе с тем и не связывает этот текст с ишаникавадой, что характерно для современных исследователей, которые стараются избегать навязывания Дигнаге некоторых идей Дхармакрити, в чем, как мы знаем, был замечен и Хаттори.

Нс.1. Двухформность и память

Если и в предшествующих аргументах, следуя Келльнер, речь тоже шла о памяти, то почему Дигнага употребил слово «память» или «припоминание» (смрити) только в третьем аргументе? Как отмечает Келльнер, «первые два аргумента Дигнаги в пользу двух форм касаются примеров памяти, которые имеют отношение к предшествующим восприятиям, назначаемым памятью своими интенциональными объектами. Этим можно объяснить, почему Дигнага говорит здесь скорее об объекте познания и о его познании (вишая-джьяна-тад-джьяна), чем о памяти с использованием слова „смрити“. По контрасту третий и последний аргумент содержит фундаментальное утверждение о природе самой памяти и прямо говорит о припоминании (смрити). Фокусируясь на познании собственной формы, аргумент утверждает, что эта форма устанавливается благодаря последующему припоминанию, относящемуся и к познанию, и к объекту» (Kellner 2010: 212–213).

Исследовательница опять опирается на комментарии Дэвендрабуддхи и Джинendraбуддхи: «Дэвендрабуддхи также разделяет два предшествующих аргумента и данный, подчеркивая, что в последнем случае речь идет о том, что сами познания, также как и их объекты, могут припоминаться как отличные друг от друга. Например, как добавляет Джинendraбуддхи, „у меня было зрительное восприятие, а не слуховое“» (Kellner 2010: 212, прим. 28).

Однако интерпретация Келльнер всех трех аргументов как случаев памяти может показаться «натяжкой», ведь, по сути, первые два аргумента можно представить как общие случаи постперцептивного дискурсивного познания, типа вывода-для-себя (сва-артха-апумана).

Если понимать смысл фразы Нб как утверждение, что если познание изначально не имело бы аспекта объекта, то и последующие познавательные акты тоже не имели бы аспекта объекта, т.е. были бы беспредметными, может вполне

относиться не только к восприятию, но и к выводному знанию, которое тоже является «последующим актом познания». Ведь если у восприятия дыма как выводного признака огня нет предмета, то выведение огня тоже не состоится. В этом случае «аргумент памяти» будет не только о двуформности, но и о свасамведане. Однако, как мы увидим, расплывчатое буддийское представление о памяти позволяет зачислять по ее реестру любое познание, которое не относится к объекту, присутствующему здесь и сейчас. Мы вернемся к этому, когда будем обсуждать проблему памяти (смирн).

Двуформность познания, как мы видели, при ее «липкейпом» толковании как двух следующих друг за другом эпизодов познания: сначала познания формы объекта (вишая-абхаса), а потом — формы познания познания того (объекта) (тад-джияна-джияна), легко превращается в последовательность «познания первого порядка» и «познания второго порядка», неприемлемую для Дигнаги по приципиальным соображениям.

Что же нужно сделать, чтобы предотвратить возможность такого толкования? Конечно же, рассматривать эти события как синхронные и одноуровневые — именно этому служат концепция двуформности, если толковать ее как явление одного акта познания одновременно в двух видах, или как феноменологическое утверждение, что любое познавательное событие дано нам, явлено нам как познание в каком-то качестве, т.е. познание чего-то (объекта) — грахья, и как сам акт познания, или познающее сознание — грахака. Это своеобразный двуликий Янус⁹¹. Такова феноменология познания. А как доказать это? Дигнага предлагает два доказательства: первое — через память: наше припоминание всегда двуформно; второе — через свасамведану: познание в двух видах.

Дигнага обосновывает двуформность познания через память, а свасамведану — через тот же феномен памяти, но делает акцент на другом — на невозможности припоминания того, что не было непосредственно пережито в опыте ПСВ I.1.11d. У Дигнаги память еще не связывается с проблемой идентичности личности, в отличие от Дхармакирти, который впоследствии будет утверждать, что именно память позволяет нам отделить наш субъективный опыт от опыта других людей.

Нс.2. Возражение оппонента: познание познания предполагает, что познание становится объектом для другого акта познания, т.е. оппонент апеллирует к теории паракраша, которая неприемлема для Дигнаги по причине ее нежелательных логических последствий — регресса в бесконечность (ПСВ I.1.11d).

Нс.3. Еще одно нежелательное логическое последствие концепции паракраши («освещения другого») состоит в том, что из-за регресса в бесконечность, т.е. «зависания» на каждом отдельном объекте, познание и мышление не смогли бы переходить от одного предмета к другому, но поскольку мы наблюдаем, что этот переход постоянно совершается, то этим опровергается паракраша и удостоверяется свапракаша и свасамведана.

Оценивая в целом «аргумент памяти», Келльнер пишет: «Опора на память отличает аргумент регресса в бесконечность Дигнаги от других аргументов в фило-

⁹¹ Мэтью Маккензи приводит сравнение с двуликим Янусом, которое он нашел у Коллина Маккина (MacKenzie 2017: 342).

софской литературе Южной Азии, которые являются более общими и имеют параллели в современных опровержениях так называемых теорий сознания высшего порядка⁹². Это наглядно демонстрирует, что для Дигнаги самоосознание — это то, что происходит с самим феноменом познания объекта. Самоосознание не является ни рефлексивным (последующий акт рефлексии направлен на прежнее психическое состояние), ни интроспективным (взгляд „изнутри“ на собственную сферу ума), поскольку оба эти подхода предполагают некое ментальное событие высшего порядка. Если, однако, Дигнага намеревается установить самоосознание как неотъемлемую черту всех психических состояний и, следовательно, как часть их природы, то его аргументация, основанная на памяти, проблематична, так как, строго говоря, она доказывает самоосознание только тех из познаний, которые являются или могут быть объектом памяти.

Но разве Дигнага полагает, что все познания можно запомнить? Из его работ не ясно, ограничивает ли он последующую память определенными классами психических состояний или состояниями, которые возникают только при определенных условиях, таких как бодрствование. Это оставляет две возможности: либо Дигнага не собрался постулировать самоосознание как неотъемлемую черту всех психических состояний, или его аргумент, основанный на памяти, проблематичен, потому что предназначен установить более сильное требование, чем он это делает на самом деле. Первый контекстуально маловероятен, потому что ПСВ 1.8cd-10, как мы увидим, относится к самоосознанию психического состояния, которое не ставится в зависимость от того, запомнится ли это состояние позже» (Kellner 2010: 215).

Мы видим, что толкование Дигнагой актуальных эпизодов когнитивной активности требует выяснения его отношения к памяти.

[Память в буддизме]

Память играла определенную роль в работе сознания с точки зрения всех главных школ индийской философии. Это отдельная тема, которой посвящено множество публикаций⁹³. Здесь мы затронем только некоторые ее аспекты. Известно, что «аргумент памяти» используется оппонентами буддистов для доказательства существования неизменного субъекта познания (атмана, пуруши, дживы)⁹⁴. Этим аргументом предполагается, что единственное связующее звено между прошлыми и настоящими событиями познания — это постоянный, неизменный субъект: атман, пуруша, джива (индивидуальная душа). Если нет неизменного субъекта в самой подложке познания, то объяснение феномена памяти невозможно. В терминах западной философии этот аргумент можно назвать доказа-

⁹² Келльнер посвящает отдельную статью анализу аргумента регресса в бесконечность у Дигнаги и Дхармакирти (см.: Kellner 2011).

⁹³ Из последних публикаций упомяну несколько самых, на мой взгляд, важных: Ganeri 1999; Chakravarthi Ram-Prasad 2012: 115–129. Статьи о разных аспектах проблемы памяти в индийской философии: Chadha 2014; 2017. А также статья, в которой затрагивается вопрос о полемике по проблеме памяти между буддистами и брахманистами: Wenli Fan 2017.

⁹⁴ О разных формах доказательства «эпизодической памяти» в индийской философии см.: Ganeri 2017.

тельством идентичности субъекта через феномен памяти. Подобный аргумент выдвигал Локк. Современная наука доказывает уже экспериментально, прежде всего на примерах исследования мозговых травм, вызывающих ту или иную форму амнезии, что наша идентичность тесно связана с памятью.

Когда брахманисты критиковали буддистов за отрицание неизменного «я» (анатмавада), они имели в виду, что без признания реальности субъекта познания, соединяющего в единую цепочку прошлый и настоящий опыт, память необъяснима⁹⁵. Или иными словами, но о том же: буддийское признание процесса психической жизни серией отдельных моментов делает феномен памяти невозможным. Но так ли это? Действительно ли буддисты не могли объяснить память?

Напомним «условия задачи». Если у небуддистов объяснение памяти строится на модели агента (картри) и его деятельности, в данном случае — его познавательной деятельности (джияна), и предполагает то, что Ганери вслед за Гильбертом Райлем назвал требованием самоимпликации (самоподразумевания) субъекта познания (Ganeri 1999), то в буддизме субъект элиминируется, остается лишь сама познавательная деятельность, разбитая на отдельные, но тем не менее каузально связанные эпизоды. Буддисты утверждают, что в интроспекции познание познает только состояния сознания и никогда — сознание и плюс к нему еще и субъект⁹⁶. Однако даже если моменты когнитивного процесса, ушедшие в прошлое, с буддийской точки зрения невозвратны (мы не можем их оживить или к ним вернуться, поскольку «мы», которые их переживали когда-то, и «мы» сейчас, — это разные «мы», составляющие разные эпизоды познания), значит ли это, что прошлые эпизоды познания просто исчезают в небытии, начисто стираются из нашего опыта? Признать их каузальный характер значит исключить подобную возможность, даже если мы и не признаем субъекта.

Прежде всего следует напомнить, что в буддизме, как и в других индийских традициях, которые признавали реальность кармического воздаяния, память в принципе сводима к кармическим механизмам психических процессов. В буддизме эта линия была, по понятным причинам, наиболее разработана. Психические события оставляют свои отпечатки (васаны), которые, «созревая» (коищепция созревания кармы — кармавипака), трансформируются в диспозиционные потенции (биджа) для аналогичных будущих состояний, активизирующихся при благоприятных для них условиях. С точки зрения кармических механизмов при-

⁹⁵ Брахманистские философы по-разному трактовали субъект познания и личность, а также роль атмана в процессе познания, и многие разделяли индивидуальную психику и атман. Первая связана с психологическим комплексом, включающим наряду с атманом другие факторы, такие как манас, индрии, принцип индивидуации (аханкара) и т.н., атман же в своей истинной форме, вне этого комплекса, трансцендентен по отношению к личности. Эта тема требует отдельного рассмотрения. Рекомендую статью: Chakravarthi 2017: 115–129.

⁹⁶ Обратим внимание на параллель у Юма: «Пачиная наблюдать себя, свое „я“, я никогда не сознаю его отдельно от одного или нескольких восприятий; я вообще ничего не сознаю, кроме восприятий. Следовательно, совокупность их и образует „я“. Мы можем представить себе мыслящее существо обладающим либо многими, либо немногими восприятиями. Предположим, что наш дух спустился ниже того уровня, на котором находится жизнь устрицы. Предположим, что у него только одно восприятие — жажда или голод. Рассмотрим сознание в этом состоянии; представляете ли вы себе что-нибудь, кроме данного восприятия? Есть ли у вас какое-нибудь представление о „я“ или о субстанции? Если нет, то присоединение других восприятий никак не может вам дать этого представления» (Юм 1996. Т. 1: 324).

поминание чего-то может трактоваться как активация диспозиций, а не как событие, вызванное неким актуальным состоянием сознания.

Однако буддисты пытались поместить память и в эпистемологическую перспективу в качестве антинода непосредственного восприятия (пратьяхша) по своему механизму, который, в отличие от механизма восприятия, с необходимостью задействует язык и другие конструирующие способности сознания (конструирование образов, концептуальных универсалий — саманьялакшана), тогда как пратьяхша имеет дело исключительно с партикуляриями (свалакшана).

Исследование памяти как свойства сознания началось в буддизме не сразу. Буддологи обращали внимание на то, что память (смирнги) отсутствует в ранних снисках состояний сознания (дхарм). Это можно объяснить тем, что буддисты были больше заняты сотериологическими медитативными практиками «памятования» (смирнги), известными в русскоязычной среде как практики осознанности. В этих практиках речь идет о том, чтобы зафиксировать и удержать внимание на объекте (например, определенном психическом состоянии в процессе самонаблюдения), с тем чтобы его можно было идентифицировать в самоотчете как качественно определенное состояние, т.е. дхарму (исследователи сравнивают это с гуссерлевским понятием ретейцин). То есть речь шла не столько о *припоминании*, сколько о *запоминании*, которое возникает в результате акта внимания⁹⁷. По словам Падманабха Джайни, «несмотря на чрезвычайную озабоченность древних буддистов объяснением процесса познания, бросается в глаза отсутствие памяти в длинном сниске психических событий и сопутствующих психических факторов» (Jaini 1992: 47).

Что касается не специально тренируемой, а самой обычной памяти о прошлом опыте, то интерес к этому феномену с психологической точки зрения у абхидхармиков долго был явно на втором плане, и отношение к нему тоже во многом определялось интересом к вниманию в практике смрнги⁹⁸.

Из этой практики, выделяющей четыре типа объектов: тело (кая), ощущения (ведана), форма распознавания (читта, виджняна) и дхармы как ментальные явления (чайтта), — вытекало, что все они могут быть и объектами самой обычной памяти. Как отмечает Колетт Кокс, такие функции религиозной практики смрнги, как, например, асампрамаша — способность не упустить объект из поля внимания, равно как и абхилапа — фиксирование или нотификация объекта умом, «могли бы относиться и к функциям, необходимым для поддержания медитативной концентрации, или к более прозаическому акту удерживания внимания» (Cox 1992: 83).

В вайбхашике смрнги является дхармой, которая относится к ментальным явлениям (чайтта), сопровождающим все состояния сознания, как искусные, так и неискусные (махабхумика-дхарма). Так, для Сангхабхадры смрнги как осознанность — это «не просто припоминание прошлых объектов, но и активность фиксации, или нотации, и ретейцин (удержания), которые возникают в отношении каждого объекта, актуально присутствующего в настоящем. В отсутствие этой

⁹⁷ Подробнее о памяти как внимании в связи с современными исследованиями памяти см.: Ganeri 2017: 408–415.

⁹⁸ О связи значения понятия смрнги в буддизме с практикой «осознанности» (mindfulness) см. статью: Cox 1992.

деятельности осознания (*mindfulness*), которая фиксирует или записывает присутствующий объект в каждый момент времени, последующее припоминание было бы невозможным» (Сох 1992: 84). Любой акт познания объекта, происходящий в настоящее время, является актом фиксирования объекта в памяти: «смирнти функционирует по отношению присутствующих объектных опор, [ибо], если нет фиксации (или нотации) по отношению к присутствующему объекту, не будет припоминания прошлого объекта впоследствии» (Сох 1992: 84). В саутрантике — смирнти относится лишь к припоминанию объектов прошлого опыта, а не к запоминанию. Этим объясняется и позиция Васубандху, к которой, возможно, отсылает Дигнага.

Когда же абхидхармики обращаются к смирнти как психологическому феномену памяти о прошлом и в каком контексте? Как убедительно показал Джайни (Jaini 1992), это происходит в связи с болезнью для буддистов проблемой личной идентичности, которую сторонники концепции пудгалы (индивида) предполагают решить с помощью допущения относительной реальности «индивида». Критики буддийской концепции анатмавады (об отсутствии в живых существах некой неизменной самости, которая может быть названа душой) в первую очередь ставили буддистам на вид, что эта концепция не позволяет объяснить идентичность личности во времени, которая доказывается — среди прочего — и феноменом памяти.

В 9-й книге АКБ (раздел 4.1)⁹⁹ в ответ на критику со стороны ньяи, согласно которой если (1) отрицать атман и (2) при этом считать познание серией моментов, то невозможно объяснить ни припоминание (смарана), ни узнавание (пратъябхиджня) объекта, воспринятого ранее, Васубандху стремится доказать, что для объяснения памяти и узнавания нет необходимости в допущении существования постоянного субъекта. Припоминание возникает из особого состояния сознания (читта-вишеша), которому немедленно предшествует словесная идентификация (санджня) объекта. Каково это особое состояние сознания? Согласно Васубандху, оно выражается в: 1) повернутости (абхога) к объекту¹⁰⁰, 2) идентификации объекта, а) подобного припоминаемому или б) связанного с ним, а также в) в привычке или г) в предыдущем решении. При этом не должно быть искажения со стороны воспринимающих способностей в результате болезни, переживания горя, отвлечения внимания. Это особое состояние сознания должно быть каузально связанным с предшествующим состоянием сознания, в котором имела место идентификация объекта.

Тем самым Васубандху доказывает, что идентификация объекта и его припоминание причинно связаны, поэтому нет необходимости в субъекте, который связывал бы их, сначала идентифицируя объект, а потом припоминая его. То же самое касается и узнавания объекта, воспринятого ранее¹⁰¹. Иными словами, имеет место смежность во времени каузально связанных когнитивных эпизодов.

Каковы же состояния сознания, связанные с памятью?

⁹⁹ Перевод на русский язык и исследование 9-й книги АКБ Васубандху см.: Титлин 2020.

¹⁰⁰ Фактически речь идет об акте внимания (манаскара), поскольку в АКБ 2.24 внимание определяется как новорачивание сознания к объекту (*cetasābhogaḥ*).

¹⁰¹ См. также перевод и интерпретацию этого текста в книге: Duerlinger 2003: 96, 240. Санскр. текст no: Pradhan 1967: 472.

Перечислю их в толковании Джайни:

Тад-абхога (tadābhoga) — «поворот» внимания к объекту.

Садриша-самджия (sadrśa-saṃjñā) — это ментальное событие должно концептуально идентифицироваться подобно тому, как был идентифицирован объект в прошлом, т.е. оно должно *напоминать* событие прошлого.

Самбандха-самджия (sambandha-saṃjñā) — это ментальное событие должно иметь концептуальную идентификацию, которая предполагала бы ассоциативную связь (самбандха) с объектом прошлого, например припоминание об огне, воспринятом в прошлом, вызванное обнаружением дыма, воспринятого в настоящем.

Пранидхана (prañīdhāna) — это ментальное событие должно характеризоваться определенной мотивацией, например, «я должен припомнить это в определенное время».

Не должно быть дефектов ментального события запоминания, вызванных телесными страданиями, скорбью, рассеянностью и т.п.

Только при следовании всем этим критериям ментальное событие может стать объектом памяти.

Обвинение со стороны пудгалавадинов, состоящее в том, что в случае отсутствия тождества пудгалы во времени теряется идентичность личности и это может привести к абсурдному выводу о том, что Яджиядатта вспоминает объект, воспринятый Девадаттой, Васубандху отвергает на том основании, что Яджиядатта и Девадатта — это разные серин дхарм, каждая из которых обусловлена собственными внутренними каузальными отношениями (см.: Jaini 1992: 50–51).

Значит ли это, что припоминаются не все события прошлого опыта, а только те, которые «правильно» зафиксированы, адекватно зарегистрированы сознанием? Как можно заметить, Васубандху не относит аффективно окрашенные припоминания к «правильно» запомненным. Однако, поскольку состояние сознания обычного человека, как считается в буддизме, омрачено аффектами по определению, возникает вопрос: можно ли вообще доверять нашей обычной памяти?

В свете сотериологических задач индивида такая память — это несомненно фактор риска. Искажения, внесенные в нее неискусными (акушала) аффективными состояниями, не позволяют адекватно воспроизвести объект, и мы обречены испытывать по отношению к нему те же «неискусные» состояния. Возможна ли память, которой можно полностью доверять? Возможна, но для такой памяти необходимо, чтобы в момент исходного переживания объекта сознание, испытывающее этот опыт, было в состоянии йогического сосредоточения, т.е. было неаффективным. По словам Алекса Уэймэна, «мы видели, что для „истинной“ памяти требуется ситуация самадхи (полной концентрации), однако логические выводы, сделанные людьми, такими как логики, не осуществляются в состоянии самадхи» (Wayman 1992: 14).

Обратим внимание, что Васубандху помещает смрити в категорию сознания (читта), а не в категорию ментальных явлений (чайтта), как это делают вайбхашики, и тем самым избавляется от «неудобной» концепции вайбхашики, которая фактически приписывает смрити (памяти или запоминания?) каждому моменту сознания.

Концепции памяти сарвастивадинов и саутрантиков следуют двум моделям каузальной связи, вычлененным ранее. Взгляды саутрантиков укладываются в

линейную причинно-следственную связь: сначала сознание постигает свой объект, затем запоминает (удерживает) этот объект (т.е. состояние запоминания-припоминания — модус чигты/виджияны), взгляды вайбхашиков — в синхронную: в каждый момент потока сознания появляется смрнти как сопровождающий фактор (чайгта). В этом случае смрнти можно толковать не столько как припоминание, сколько как запоминание, фиксирование, удержание в памяти.

Возвращаясь к замечанию Келльнер, мы можем видеть, что дигнаговское ограничение самоосознавания только теми познаниями, которые могут стать объектом припоминания¹⁰², может иметь под собой саутрантиковскую абхидхармистскую традицию его учителя Васубандху (особенно в АKB 9).

Аргумент «нельзя припомнить то, что не было пережито» не является изобретением Дигнаги. Мы уже встречали его у Васубандху в ВимВ 16 в устах оппонента-саутрантика, который предполагает, что существование внешнего объекта можно вывести из припоминания, поскольку, как он утверждает, не может припоминаться то, что не было пережито в непосредственном опыте (*ананубхута*). Этим аргументом саутрантик стремится доказать существование внешнего объекта и попутно обращает внимание на то, что объект должен переживаться и само это переживание тоже участвует в запуске механизма припоминания.

[Возражение:] [То, что] не пережито в непосредственном опыте (ананубхута), не может припоминаться ментальным сознанием, необходимо, чтобы внешний объект был непосредственно пережит, это [и определяется как] «акт зрения» (даршана).

Однако в данном контексте аргумент памяти относится к мановиджияне — ментальному распознаванию, которое, как полагает саутрантика, и припоминает объект. Иными словами, припоминание есть функция мановиджияны, или ментального распознавания.

Мы знаем, что саутрантики и йогачары сходились в том, что познание не имеет доступа к внешним объектам. Но дальше их дороги разошлись: для саутрантиков существование внешних объектов — предмет не непосредственного опыта, а логического вывода (их коицеиция относится к разряду теорий выводимости внешнего объекта — бахья-артха-апумеятва-вада), для йогачаров — таких объектов нет вообще.

¹⁰² «Снасти» аргумент намяти Дигнаги нытается и Эйван Томнсон, который предлагает добавить к нему имплицитную носылку, состоящую в том, что любой энизод осознанного опыта в нринцине приноминаем, если заноминается сразу носле его осуществления или вскоре носле этого. В основе его интерпретации лежит гуссерлевское понятие ретенции, ибо для Гуссерля ретенция тоже нреднолагает самоосознание, ведь любая актуально присутствующая фаза сознания удерживает только что нрошедшие фазы ностигнутого объекта (объективный аспект) с номощью только что нрошедшего сознания, воснринимающего этот объект (субъективный аспект). Гуссерль использовал этот аргумент для обоснования синхронного и диахронного единства сознания. Последнее нредставлялось как самоосознание сознания себя в минимальном смысле. См.: Thompson 2011.

Мне трудно согласиться с этим аргументом по двум нричинам. Гуссерлевский трансцендентальный субъект вряд ли совместим с «субъективным аспектом» Дигнаги, носкольку носледний не нреднолагает такой же степени самоиндентичности субъекта, какая требуется в концепции Гуссерля (это отмечает и Монима Чхадха в: Chadha 2017: 277–278). Второе — можно с данными оговорками нринять феноменологическую параллель в отношении нрактики смрнти, но отнюдь не в отношении аргумента намяти о нрошлом опыте, который, как будет ясно далее, может сужать сферу нравильно заномненного только «чистыми» состояниями сознания, в которых сознание лишено аффектов.

Даже если Дигнага воспроизводит тезис саутрантики «нельзя приномнить то, что не было пережито», следующий аргумент саутрантики: объект, появляющийся в нашей памяти, должен быть воспринят (пережит) раньше, до того как возникает память о нем (линейная каузальная модель), т.е. тогда, когда он еще является внешним сознанию объектом — уже неприемлем для Дигнаги, как и вывод саутрантика о том, что из самого существования феномена памяти можно вывести существование внешнего объекта, хотя в настоящий момент он больше не воспринимается.

Поскольку Васубандху в ВимВ критикует эту позицию саутрантики с точки зрения йогачары, полезно вспомнить его критические аргументы. Он указывает на то, что приноминание возникает из проекции сознания, имеющей видимость (абхаса) этого объекта, что соответствует и позиции Дигнаги. Однако Дигнага в ПСВ в противоположность Васубандху не настаивает на том, что это происходит в отсутствие внешнего объекта, что служит косвенным доказательством тезиса, что для его интерпретации аргумента памяти существование или не существование внешнего объекта нерелевантно. Это справедливо отмечено и Бпргнт Келльнер¹⁰³.

Фактически аргумент памяти в пользу двуформности состоит в ссылке на тот, с точки зрения йогачаров, эмпирический факт, что мы приноминаем не только объект, но и наше восприятие этого объекта. И именно последнее является для Дигнаги доказательством существования свасамведаны — способности познания познавать/отражать себя.

[Двуформность и свасамведана]

Относятся ли все три аргумента, включая «аргумент памяти», и к двуформности, и к свасамведане, или к свасамведане относятся лишь «аргумент памяти»?

Напомню, что свасамведана упоминается еще в ПСВ I.1.9a. На том этапе рассуждения ее упоминание уже поставило перед нами проблему: соответствует ли свасамведана *познанию познания, т.е. сва-абхасе* в ПС I.1.11ab? Или это отдельный фактор?

По этому поводу мнения разделились даже у последователей Дигнаги, не говоря уже о более поздних комментаторах и буддологах, которые, как уже было отмечено, тоже не пришли к единому мнению о том, признает ли Дигнага свасамведану отдельным типом непосредственного восприятия или разновидностью только ментального восприятия.

Хаттори в своей комментарии к ПС I.1.11ab подчеркивает, что в карике ясно сформулирована позиция йогачары: видимость этого (яд-абхасам) означает, что познание имеет видимость объекта или аспект познаваемого предмета (вишая-абхаса=грахья-акара), а «самвитти» предполагает «свасамвитти». Далее он ссылается на Дхармапалу, который в своем комментарии к ТримВр цитирует эту ка-

¹⁰³ Согласно ей, хотя доктрина двуформности была заимствована Дигнагой у йогачары, в том виде, в котором он ее представил, она не требует ни признания, ни отрицания существования внешнего объекта, поэтому ее можно считать нейтральной по отношению к проблеме экстернализма-интернализма (Kellner 2010: 216).

рику как свидетельство того, что Дигнага придерживался концепции трех видов виджняны (сознания как распознавания) — грахья-акара (аспект/форма объекта), грахака-акара (аспект/форма субъекта) и свасамвитти, которую Дхармапала критикует, представляя свою теорию четырех разновидностей (см.: Nattori 1968: 107, прим. 1.67).

С точки зрения Хаттори, когда свасамвитти рассматривается как результат познания (прамана-пхала), то роль праманы-инструмента, имеющего своим предметом (прамея) познание, должна быть приписана сва-абхасе, т.е. образу самого себя¹⁰⁴. Примерно так же думает и Нагатоми. Этих двух исследователей объединяет убеждение в том, что свасамведана (синоним свасамвитти), по сути, сводится к явлению познания самому себе (сва-абхаса).

В противоположность им Яо считает свасамвитти у Дигнаги — отдельным третьим фактором по отношению к тезису йогачары о двух образах/видах/видимостях сознания в форме сва-абхасы и вишая-абхасы — фактором, который не сводится к виду самого себя, что, по его мнению, скорее, было бы точкой зрения саутрантики (см.: Яо 2005: 142). Признание свасамведаны третьим фактором свидетельствует, как он считает, о том, что Дигнага рассматривает ее как отдельный тип восприятия, и тем самым косвенно доказывает свою приверженность концепции четырех типов непосредственного восприятия (чувственное восприятие, ментальное восприятие, самоосознавание и йогическое восприятие).

Яо подчеркивает, что акт самоосознания (свасамвитти) в ПСВ I.1.11ab относится Дигнагой к обоим абхасам (видимостям/видам) — к видимости самого себя (сва-абхаса) и к видимости объекта (вишая-абхаса), а не сводится лишь к виду самого себя — как считают саутрантики. Исследователь разбирает это на следующем примере: познание синего цвета состоит из явления/манифестации синего цвета в качестве объекта и явления самого познания синего в качестве субъекта. Познание этого познания также имеет двойственную форму: явление (манифестация) этого познания познания объекта и явление этого познания познания субъекта: «Допустим, что познание имеет в качестве своего объекта только манифестацию этого объекта. В этом случае у самопознания не будет иного выбора, чем иметь своим объектом эту же видимость объекта, что приведет к устранению разницы между познанием и самопознанием. Если, с другой стороны, познание имеет своим объектом только явление познания самому себе, тогда и познание и самопознание будут отмечены тем же субъективным аспектом, и между ними не будет разницы» (Яо 2005: 142–143).

Таким образом, если бы познание познания ограничилось либо познанием познания объекта, либо познанием познания субъекта, то оно было бы либо чисто объектным без субъекта, либо чисто субъектным без объекта. Поэтому оно должно содержать обе формы. Напомню, что слово «субъект» — это условный

¹⁰⁴ Этот вывод, как считает Хаттори, опирается и на АП 6а-с Дигнаги, согласно которому индрия трактуется не как физический орган чувств, а как потенция, способность (шакти) сознания произвести познание (АП 7cd) явления/манифестации объекта. Именно эта способность и рассматривается как явление познания самому себе (сва-абхаса) в сравнении с явлением познания как объекта (вишая-абхаса). Таким образом, можно заключить, что, когда свасамвитти рассматривается как результат познания (прамана-пхала), роль праманы (инструмента), делающей познание своим предметом (прамея), должна быть приписана видимости себя (сва-абхаса) самому познанию (см.: Nattori 1968: 102, прим. 1.61).

термин, отсылающий не к неизменному «кто» познания, которое буддисты отрицали, а к самому познавательному процессу в роли грамматического субъекта.

Это положение вещей, по Яо, и обуславливает необходимость третьего фактора — свасамведаны, который интегрирует данную двуформность в свой предмет. Однако если считать свасамведану отдельным эпизодом познания, делающим явление сознанию познания вида объекта и познание вида субъекта — своим предметом, это не спасет от регресса в бесконечность. Можно всегда сказать, что это познание потребует для своего осознания другой акт познания и так до бесконечности (см.: Yao 2005: 144–145).

Иными словами, если с помощью двуформности, дающей нам одновременно, можно избежать ситуации, когда познание образа объекта и познание этого познания выстраивается в линейную последовательность и тем самым попадает в прокрустово ложе парапракаша-вады, т.е. познания как познания только другого, то прибавление третьего фактора — свасамвитти приведет к повторению этой ситуации, но уже со свасамведаной, которая превратится в некую «надстройку» над двуформностью или в познание «высшего порядка»¹⁰⁵.

Ключ к пониманию взглядов Дигнаги, с точки зрения Яо, состоит в том, что самопознание (свасамведана) является «элементом тройной структуры познания, а не отдельным от нее познанием. Как элемент этой структуры, или как элемент познания, самопознание делает самоосознавание познания (self-awareness of cognition) осуществимым силой самого этого познания. Если бы познание не было бы известно себе самому, а было бы известно только через другое познание, то возник бы регресс в бесконечность и само движение мысли стало бы невозможным»¹⁰⁶. В этом случае и самопознание тоже было бы совершенно невозможно. Именно поэтому «познание должно быть известно себе самому/должно самоопознаваться» (Yao 2005: 145).

Саутрантики тоже ссылаются на регресс в бесконечность в доказательство существования свасамведаны. Однако у Дигнаги к этому добавляется аргумент относительно невозможности познания другого объекта, если сознание до бесконечности занято познанием одного объекта.

В ПСВ I.1.12cd. Дигнага подводит итог дискуссии по теме предмет–инструмент–результат: самоосознавание установлено, и оно является результатом.

Если познание познания, составляющее третий фактор, коррелирует с результатом, то что же будет коррелировать с инструментом? Относительно познания познания объекта понятно, что инструментом будет само явление познания в виде познания объекта. Инструментом же познания познания познающего сознания (субъекта), по Яо, будет «явление познания в виде самого себя» (Yao 2005: 142–143).

Согласно интерпретации Яо, «в целом Дигнага считает, что самопознание отличается от двойной являемости (двойной видимости) познания. Тотальность

¹⁰⁵ Кстати, именно так авторы мадхьямаки, например Чандракирти в «Мадхьямака-аватаре» (IV.73) опровергают этот аргумент в пользу концепции свасамведаны. Тезис: у нас имеется свасамведана, довод: поскольку имеется риноминание. Чандракирти видит здесь порочный круг, поскольку одно недоказанное положение обосновывается с помощью другого недоказанного положения, но если мы начнем доказывать любое из них, то унремся в необходимость допущения еще одного акта познания, что опять-таки приведет к регрессу в бесконечность. См. перевод: Pungtington 1989: 166. Интерпретацию этого аргумента см. (Sonam Thakchoe 2017).

¹⁰⁶ Это ссылка на аргумент Дигнаги ПС I.1.12cd.

познания составляют три аспекта, а именно самопознание, явление (видимость) субъекта и явление (видимость) объекта. Дигнага... предлагает модель одного сознания с несколькими аспектами или подразделениями. В этой модели самопознание может функционировать как способ субъекта переживать объект, но оно еще и рефлексивное сознание, поскольку задействовано только одно сознание» (Yao 2005: 145).

[Свасамведана и современная западная философия сознания]

Среди исследователей Дигнаги сложились две группы. Большинство составляют те буддологи, которые смотрят на Дигнагу глазами Дхармапалы, принимая позицию последнего как отправную точку трактовки многих положений первого. Можно отметить, что среди них, как правило, те ученые, которые опираются на поздние санскритские и особенно на тибетские источники. Это Пол Уильямс (Williams 1998), Том Тиллеманс (Tillemans 1999), Джон Данн (Dunne 2004), Эли Франко (Franco 1997), Джордж Дрейфус (Dreyfus 1997), Хо (Chien-hsing Ho 2007), Бертран Келльнер (Kellner 2010) и др. Однако есть и ученые, как правило, апеллирующие к более ранним источникам, многие из которых дошли до нас на китайском языке. Они обращают внимание на прецеденты соответствующих коинциденций в школах абхидхармы и ранней йогачаре либо внимательно исследуют современные Дигнаге источники на разных языках. Прежде всего это Жихуа Яо (Yao 2005), Джуиджи Чу (Chu 1999), Кей Катаока и ряд других.

Можно ли понять эту идею свасамведаны=результата как декларацию тезиса, что именно свасамведана является природой или сущностью сознания, ее свабхавой и, соответственно, маркером, выделяющим признаком всех когнитивных процессов и состояний? Если в их «сухом остатке» мы обнаруживаем только свасамведану, то что это такое, на что это похоже? Как объяснить это явление в терминах западной философии на русском языке? Ведь ключевой термин *awareness*, который используется в англоязычной исследовательской литературе, не поддается адекватному буквальному переводу на русский. Словарные значения «осознание», «осведомленность» не передают такой специфической коинотации этого термина, как интуитивное, невербальное и внеконцептуальное ощущение чего-то как присутствующего, имеющего место, но не попадающего на экран осознаваемого опыта или не пересекающего порог осознанности.

Когнитивные психологи, которые в последние годы стали серьезно изучать феноменологию восприятия по отчетам испытуемых, столкнулись с этим явлением в своих экспериментах с подсознательным воздействием (известным как 25-й кадр). Испытуемые не замечают предъявленный им предмет, т.е. не дают о нем словесный отчет, но при этом испытывают на себе его влияние (как в случае с рекламой попкорна). Как можно объяснить это влияние? В западной психологии допороговые события не могут составлять часть сознания, поскольку сознание ограничено только осознанными явлениями, о которых можно дать отчет.

В индийской психологии понятие сознания (*читта*, *виджняна*, *джияна*) простирается за пределы зоны осознанности, в него включаются и сублиминальные подпороговые процессы, сновидения, галлюцинации и т.п. Если бы эксперимен-

ты когнитивных психологов проводились в рамках буддийской теории сознания, то данный феномен подсознательного влияния мог бы быть объяснен с помощью понятия свасамведана — способности психики в целом отражать или фиксировать все происходящие события — осознанные и неосознанные. Как в этом случае перевести свасамведану на язык западной философии, в которой нет обозначения подобного явления, остается проблемой.

Любопытно отметить, как перекликаются санскритские традиционные классификации с классификациями современных философов. Я уже упомянула сходство между теориями высшего порядка и теориями парапракашавада. Можно также отметить сходство понятия дорефлексивной осознанности (*pre-reflexive awareness*), которую обнаруживают у феноменологов, таких как Брентано, Гуссерль, Мерло-Понти, с понятием свасамведаны у Дигнаги, Дхармакирти и других буддийских философов.

Для понимания проблем, связанных с трактовкой свасамведаны, полезно обратиться к концепции Пола Уильямса, которая сыграла роль своего рода катализатора дискуссий по поводу этого понятия среди западных и индийских индологов и буддологов. Уильямс предлагает два толкования этой концепции:

- 1) «интенциональное самоосознание» (*intentional self-awareness*) и
- 2) «рефлексивное самоосознание» (*reflexive self-awareness*).

Нелишне напомнить, что *reflexive* не имеет отношения к рефлексии в русскоязычной философской терминологии, в которой рефлексия соответствует английскому слову *reflection* и отсылает скорее к концепции «познания высшего порядка», критикуемой в йогачаре за регресс в бесконечность. *Reflex* же означает отблеск, отражение. В сочетании с самоосознанием *reflexive* должно переводиться как «отражающее», и лучший перевод *reflexive awareness* — «отражающее самое себя осознание», или «осознание, отражающее себя», или, наконец, кратко — «самоотражающееся сознание».

Уильямс понимает интенциональное самоосознание в феноменологическом ключе: самоосознание по своей природе интенционально, всегда направлено на объект, признается ли последний внешним по отношению к сознанию, как в реалистических школах, или внутренним — как в «идеалистических». Он находит у Дигнаги следующую концепцию: субъективный аспект сознания (*grāhaka-ākāra*) осознает объективный аспект (*grāhya-ākāra*), а если объект познания находится внутри сознания, а не вне него, то происходит осознание сознанием самого себя, что, собственно, и является для него интенциональным самоосознанием (*intentional self-awareness*).

Вместе с тем Уильямс обнаруживает в буддийской традиции и неинтенциональную, трансценденталистскую концепцию, в соответствии с которой свасамведана есть чистый свет (*luminosity*) сознания, способность освещать, светиться, которая отличает сознание от неодушевленной природы. Именно это толкование связано с попыткой представить свасамведану как сущность и как природу сознания (*svabhāva*), а не просто как третий симультанный аспект единого познавательного энзота (как у Дигнаги, по концепции Яо). Это и есть *reflexive awareness* «самоотражающееся сознание», постулирование которого Уильямс тесно связывает с попыткой пресечь возможность регресса в бесконечность (*anavastha*). Любое допущение двойственности, субъект-объектной структуры позна-

ния чревато дурной бесконечностью: если субъект освещает объект, то для освещения самого субъекта придется снова воспроизвести двойственную структуру: субъект станет объектом, а для его освещения понадобится другой субъект. Концепцию, преодолевающую родовую травму двойственной структуры познания, Уильямс находит у Шантаракшнты в его идее самоотражающегося света сознания¹⁰⁷.

Эта идея Уильямса была далее разработана Дэном Арнольдом. Он уподобляет коицедицию Шантаракшнты трансцендентальному единству апперцепций Канта как фундамента всех познавательных актов, которое среди прочего позволяет избежать регресса в бесконечность (см.: Arnold 2005: 82). Другой автор, посвятивший свасамведане целый ряд своих публикаций, — МакКензи предполагает, что Шантаракшита понимает свасамведану как принцип синхронного единства сознания (см.: MacKenzie 2012: 159–172).

Брэгит Келльнер предлагает трактовать проблемные карикатурные Дигнаги на основании контекста каждого отдельного фрагмента, а не из какой-то общей теоретической перспективы, которую исследователи отождествляют с коицедицией Дигнаги. Например, интерпретация ПС I.1.10, по ее мнению, «может оппораться на то, что воспринимающий, т.е. субъективный аспект, является средством (инструментом) познания с интерналистской точки зрения (курсив мой. — В.Л.), исключаящей внешний объект из предметов познания». В соответствии с этой перспективой «постигается только тот объект, который является ментальным, и именно это постижение может считаться самоосознаванием» (Kellner 2010: 227).

Келльнер выделяет еще два аспекта дигнаговской экспозиции свасамведаны, которые до сих пор оставались незамеченными исследователями: первый состоит в том, что самоосознавание обеспечивает доступ к тому, как вещи субъективно даны сознанию (в ПСВ I.1.9b и 1.9d). Второй — это «(возможная) спецификация самоосознавания в ПСВ I.1.9a как осознание ментальным состоянием обеих своих видимостей (both its appearances): эта идея также отражается во введении к ПС I.1.10, в котором (само)осознавание познания с его двумя формами упоминуту на основании разделения объекта, инструмента и результата в свете интерналистской перспективы»¹⁰⁸.

Такой строго «контекстуальный» подход обуславливает критическое отношение к коицедиции Уильямса, предлагающего понимать всю стратегию Дигнаги в свете идеи интенционального самоосознавания: «Если бы доминирующая роль самосознания заключалась в том, чтобы обеспечить психические состояния интенциональным доступом к видимости их собственных объектов, можно было бы ожидать, что Дигнага отметит специальным доказательством самоосознавание, связанное с этим конкретным моментом. Однако доказательство самоосознавания в ПСВ I.1.11d-12 вовсе не об интенциональных объектах — оно устанавливает самоосознавание как познание своей собственной видимости или устанавливает самосознание воспринимающего аспекта через память. Подобно объектам, познания тоже должны быть пережиты для того, чтобы о них можно было

¹⁰⁷ Williams 1998: 4–5. Яо в своем исследовании происхождения свасамведаны связывает ее новоявление с концепцией ранней буддийской школы махасангхика, предшественницей махаяны. См. критику Уильямса: Яо 2009: 142.

¹⁰⁸ Ссылки на ПС и ПСВ даются по: Kellner 2010: 227.

вспомнить, и наилучшим возможным объяснением этого (которое избегает регресса в бесконечность) будет то, что они познают себя сами» (Kellner 2010: 227).

В отличие от Уильямса, Келльнер понимает самоосознание не как некую трансцендентальную природу сознания, но как «часть эпистемологического объяснения некоторых аспектов опыта». Поэтому она толкует свасамведану как выделяющий признак не столько самой психической или ментальной сферы, сколько *доступа* к этой сфере. Для нее это «возможно, единственная характеристика, объединяющая внутрине различающиеся формы самоосознания в качестве прямого, неопосредованного модуса осознания, которые обеспечивают доступ к тому, как ментальное содержание (включая ощущения и т.п.) представляет себя субъективным способом» (Kellner 2010: 227–228).

Это новое прочтение, как справедливо подметила Монима Чхадха, «не только дает представление о самосознании, совместимое как с позицией реалиста саутрантика, так и с идеалистической йогачарой, а также разъясняет буддийскую точку зрения о том, что у нас есть такой доступ к нашим собственным состояниям сознания. Новая интерпретация пробуждает интерес к буддийскому понятию самосознания и его роли в опыте сознания без приверженности идеалистической метафизике» (Chadha 2017: 272).

На примере Келльнер и многих других буддологов мы видим, что западные исследователи отдают решительное предпочтение языку феноменологического анализа как наиболее адекватному выражению содержания буддийского дискурса. В этом анализе отражается и признание буддийскими мыслителями нередуцируемости субъективного опыта от первого лица, и проблема доступа к этому опыту либо через его внедискурсивное переживание, либо через дискурсивное конструирование.

Если мы вернемся к началу начал — к вопросу о статусе непосредственного восприятия в коичеици Дигнаги, то обращает на себя внимание, что буддист открыто не провозглашает его нереальным, как это сделал Васубандху в ВимВ, но вместе с тем такой вывод вытекает из его йогачаринской позиции относительно статуса инструмента и результата познания. Если дихотомия объекта и субъекта познания мысленно сконструирована, то и дихотомия инструмента и результата тоже такова. Самоосознание, которое заложено в фундамент всего сложного опыта сознания, невозможно как бы то ни было дифференцировать, его «чистое» переживание, не отягощенное языковыми и коичеицичными конструкциями, является основой йогического опыта высшей реальности. Однако на уровне обычной реальности допустимо использовать правильно выстроенные мыслительные конструкции, ограничивая сферу их применения только партикуляриями, что означает радикальное преобразование языка, прежде всего его семантики (использование адекватного смыслообразования апоха). Из трех природ (свабхав) Васубандху Дигнага в ПСВ делает акцент на понимании сконструированной сознанием природы познания (парикальпнта), т.е. на эпистемологии, не разворачивая онтологических тезисов о взаимозависимой (паратантра) и совершенной (принишпаина) природе.

§ 2. Полемика с «Вадавидхи» Васубандху

Медленное чтение (ПСВ I.2, карики 13-16)

Изложив в ПСВ I.1.1-12 принципы собственной теории восприятия (пратьякша), Дигнага приступает к критике определений восприятия других индийских философов — буддийских (Васубандху) и брахманистских (последователей ньяи, вайшешики, саикхьи и мимансы).

Свой критический анализ он начинает с определения восприятия в сочинении Васубандху «Вадавидхи» (Vādavidhī, «Правила диспута», далее — ВадВи)¹⁰⁹.

А. Васубандху считается учителем Дигнаги (это подтверждается как санскритскими, так и тибетскими источниками) (см.: Nattori 1968: 115). Учитывая безусловный авторитет учителя для ученика в индийской традиции, возникает вопрос: как мог Дигнага критиковать своего учителя?

Из объяснений самого Дигнаги можно сделать вывод, что, во-первых, ВадВи может и не быть сочинением Васубандху, но даже если оно им является, то возможно, что, во-вторых, сам Васубандху от него отказался как от «ошибки молодости». Первый тезис свидетельствует о неочевидности авторства ВадВи во времена Дигнаги¹¹⁰. Второй — и именно его, похоже, поддерживает Дигнага — состоит в том, что сам Васубандху считал ВадВи не отражающим сути собственного учения, изложенного им в более поздней работе — «Вадавидхана»¹¹¹. Именно указание на гинотетическую самокритику Васубандху, как мне представляется, и позволяет Дигнаге предпринять критику ВадВи без риска быть обвиненным в неуважении к своему учителю.

По мнению Леонарда ван дер Кёйна, первый тезис в свете второго тезиса «может иметь смысл, если он сочтен необоснованным, и мы могли бы принять его как не более чем риторическую уловку, чтобы дать себе возможность критиковать этого Васубандху, чем как положение, к которому мы должны относиться серьезно. Но позвольте нам оправдать наши сомнения. С другой стороны... если Васубандху был автором этого труда, тогда все еще уместно отвергнуть некоторые из его предпосылок, потому что несомненно, что они не отражают сущности

¹⁰⁹ Текст «Вадавидхи» дошел до нас в виде разрозненных цитат (санскритские фрагменты были собраны Фрауваллером (Frauwallner 1957), переведен на английский язык Стивеном Анакером (Anacker 1984), частично (Pattori 1968) и Штайнкелльнером (Steinkellner 2017). Исправленный и дополненный вариант историко-философской реконструкции в (Лысенко 2018).

¹¹⁰ Дискуссии в буддийской литературе об авторстве Васубандху в отношении ВадВи см.: Iyengar 1929: 81–86; Pattori 1968: 114–115; Kuijper 2013: xvi–lxiv.

¹¹¹ Vādavidhāna — «Принципы дискуссии», ссылки на этот текст см. у Фрауваллера (Frauwallner 1933: 300–304). Кстати, Фрауваллер придерживался другой хронологии, он считал ВадВи более поздней работой в сравнении с «Вадавидханой». Хаттори утверждает, что Дигнага был прекрасным знаком с «Вадавидханой», он дважды упоминает это сочинение без указания его автора и без критических замечаний в своей «Пьяямукхе». Более того, согласно найяику Уддхотакаре, Дигнага создал комментарий к этому сочинению — «Вадавидханатику». Однако Туччи полагает, что ВадВи и «Вадавидхана» — это одно и то же сочинение. См. (Kuijper 2013: l. прим. 1, 2).

его мысли. В конце концов в другом месте Васубандху объяснил это иначе. Напрашивается вопрос, на который практически невозможно ответить: почему Дигнага должен затратить столько усилий на „Вадавидхи“, если это не отражает направление, в котором развивались его собственные мысли? Это имеет смысл только тогда, когда мы предполагаем, что либо Дигнага возражает против традиции, согласно которой Васубандху был автором [„Вадавидхи“], либо он сам подзревал это» (Kuijper 2013: xlix).

Тот факт, что критическая часть ПСВ открывается критикой буддийского сочинения, посвященного диспутологии, или диалектике, возможно, отражает интеллектуальную эволюцию самого Дигнаги от интереса к диалектике к интересу к энистемологии (см.: Frauwallner 1959: 95).

Обращение к ПСВ помогает датировать ВадВи относительно других сочинений Васубандху. Очевидно, что, во-первых, эта работа была создана много раньше его йогачаринских трактатов¹¹², а также несомненно раньше его знаменитой «Энциклопедии Абхидхармы с автокомментарием» — «Абхидхармакошабхашья» (АКБ). Первое подтверждается реалистической позицией Васубандху в ВадВи. Второе — некоторыми «нестыковками» в трактовке восприятия между ВадВи и АКБ, на которые будет указано далее.

Взгляды Фраувалльнера на вклад Васубандху в буддийскую диалектику можно, вслед за В. Эльтшингером, резюмировать следующим образом:

«Индийские диалектики с самого раннего времени пытались придать систематическую форму хаотической массе эристико-диалектических принципов, унаследованных от размышлений ранних буддийских авторов о практике дебатов. В большинстве дошедших до нас ранних трактатов („Ньяя-сутра“ и др.) определение и обсуждение некоторых из этих принципов (включая „энистемологические“) составили предмет первой, сравнительно небольшой части работы, тогда как ее общирный второй раздел исчерпывающе рассмотрел основания поражения (ниграхастхана) в дебатах и так называемые ложные (бесполезные) возражения (джати). Фраувалльнер полагал, что этот дисбаланс был вызван отсутствием сколько-нибудь значительного прогресса в области теорий доказательств и логики. Именно Васубандху, по его мнению, был ответственен за реорганизацию всего этого материала под двумя рубриками: доказательство (садхана) и опровержение (душана). В разделе доказательства рассматривались элементы доказательства, а также псевдоаргументы (но не рассматривались инструменты достоверного познания [праманы]), в то время как раздел опровержения был посвящен псевдовозражениям и не обращал внимания на основания поражения. Васубандху осуществил эту работу сначала в своей „Вадавидхане“, а затем вернул к старой структуре в своей более влиятельной „Вадавидхи“, добавив трактовку инструментов достоверного познания в раздел доказательств (см.: Frauwallner 1933b; 1957).

Однако против этой хронологии свидетельствует заявление Дигнаги в ПСВ I.2.13ас, из которого следует, что ВадВи предшествует „Вадавидхане“. Фраувалльнер полагает, что интерес Дигнаги к этим работам Васубандху подтолкнул его к изучению буддийской диалектики, с одной стороны, и систем оппонентов санкхьи, ньяи и вайшешики, которые он подверг критике в несохра-

¹¹² Речь идет прежде всего о ВимВр, «Трисвабхаванирдеша» («Экспозиция трех реальностей», Trisvabhāvanīrdeśa).

нившихся сочинениях „Саикхья-парикша“, „Ньяя-парикша“ и „Вайшешика-парикша“, — с другой. Именно это раннее знакомство с диалектикой и небуддийскими школами, по Фраувальнеру (Frauwallner 1959: 135), и привело Дигнагу к его знаменитому открытию „круга логических оснований“ (хету-чакра), в отношении которого он в полной мере применил трехаспектное правило выводного знака¹¹³ и в результате поставил на более надежное „формальное“ основание доминирующий до этого логический вывод по аналогии» (Eltschinger 2014: 156).

ВадВи часто считается первым буддийским текстом не только по диспутологин или диалектике, но и по логике и энистемологин вообще. С. Анакер, переводчик и исследователь ВадВи, отмечает, что в нем сформулированы важные положения буддийской логики, открытие которых до недавнего времени приписывалось Дигнаге: трехчленная структура аргументации, в отличие от распространенной в то время «пятичленки», определение отношения неизменного сопутствия (авинабхава) и др.¹¹⁴ Мпровоззренческий диспут, или «спор ради установления истины» (вада), в отличие от дискуссий чисто эристического типа (джальпа и витанда), предполагал не только логическое опровержение тезисов оппонента, но и доказательство валидности собственных тезисов. В ВадВи фактически разрабатывается первая буддийская теория аргументации (аваява). Не случайно Анакер перевел сложное слово «вада-виддхи» как «метод аргументации». Обсуждение инструментов достоверного познания (праман): непосредственного чувственного восприятия (пратьякша) и логического вывода (апумана) — погружено в контекст анализа методов аргументации в диспуте. Наряду с логикой диспута в этом тексте исследуются *принципы эффективного использования слов* в дискурсе пропонента и оппонента, и прежде всего в их определениях. В обсуждении инструментов достоверного познания (прамана) стороны должны были договориться, что именно они понимают под пратьякшей и апуманой — двумя ключевыми инструментами достоверного познания, т.е. речь шла о рабочем определении (лакшана).

Рассмотрим определение чувственного восприятия из ВадВи по ПСВ Дигнаги.

В. «Восприятие (пратьякша) есть чувственное распознавание (виджняна), [возникающее] из того объекта (артха)». ПСВ I.2.13.

В самом тексте ВадВи определение поясняется так: «[Познание], обозначаемое именем того объекта, в отношении которого происходит распознавание, когда оно возникает только из него, а не из другого (внешнего) или какого-то еще (внутреннего) объекта, то это познание является восприятием, например „восприятие цвета“ или „восприятие радости“. Этим [определением] исключаются [случаи] ошибочного познания, например познания серебра в отношении раковины, ведь такое [ошибочное познание], хотя и обозначается как „познание серебра“, возникает не из серебра, а из перламутра раковины. Этим же определением опровергаются случаи конвенционального обыденного познания. То есть [случаи], когда познание обозначается по своим объектам, таким как горшок, ткань, — „восприятие горшка“ или „восприятие ткани“. Оно (такое познание) не

¹¹³ Если раньше правило трехаспектного признака также приписывалось Дигнаге, то теперь оно считается более ранним. См. (Tucci 1929; Frauwallner 1957: 143[755]–146[758]; Steinkellner/Much 1995: 115).

¹¹⁴ См. Введение Анакера к переводу ВадВи в (Anacker 1986: 34).

возникает из этих (горшков и др.), поскольку они не являются его причинами, ибо существуют лишь конвенционально. Это (познание) возникает из [атомов] цвета и т.п., которые группируются таким образом, [чтобы образовать] это (горшки и т.п.). Выводное познание также исключается этим (определением). Ибо оно возникает вследствие познания дыма и припоминания его связи [с огнем], а не только вследствие одного огия. Более того, это то, что понимается здесь, [в этом определении], как объект (артха), из которого с необходимостью возникает [познание], а не не возникает»¹¹⁵.

Вслед за постулированием опознавательного признака чувствениного восприятия — возникновения *из объекта, именем которого оно обозначается* — Васубандху перечисляет явления, которые этим определением исключаются: 1) мнимые восприятия, например восприятие серебра в раковине, поскольку при сопоставлении с реальным объектом — перламутром раковины — восприятие серебра оказывается недостоверным; 2) обычные формы познания, опирающиеся на конвенциональные обозначения, например «восприятие горшка» и т.п., поскольку они возникают не из реально существующих объектов (дравья), каковыми для буддистов-реалистов являются лишь атомы (в даином случае атомы цвета), а из сложных объектов, образованных из атомов, которые не имеют реальности, отдельной от реальности атомов (в буддизме целое не существует как нечто отдельное от частей); 3) логический вывод, поскольку он возникает на основании припоминания связи огия и дыма, а не из реального восприятия огия.

Отметим, что в даином тексте осуществляется семантический анализ языка определения. Обратим внимание на пункт 2, в котором Васубандху проводит различие между двумя категориями высказываний с точки зрения буддистов-реалистов: одни относятся к реальным объектам, как «восприятие цвета» к реально существующим атомам цвета и т.п.¹¹⁶, другие — к нереальным «грубым» (т.е. материальным, наблюдаемым) объектам, таким как горшок и т.п. Горшки и другие «грубые» составные объекты нереальны согласно критерию, предложенному Васубандху для демаркации реальности в абсолютном смысле от реальности в относительном смысле — парамартхасат, или дравьясат, от самвртисат.

Почему же горшки и т.п. нереальны? С точки зрения буддистов, сложные объекты, окружающие нас, представляют собой лишь совокупности атомов, которые пользователи языка договорились обозначать теми или иными словами. Соответственно, наш язык отражает не реальность как она есть, а лишь наши конвенции относительно значений слов. В свете коинциденции двух уровней реаль-

¹¹⁵ *tato 'rthād vijñānaṃ pratyakṣam iti. yasya viśayasya vijñānaṃ vyapadiśyate, yadi tata eva tad utpadyate, nānyato nāpi tato 'nyataś ca, taj jñānaṃ pratyakṣam. tad yathā rūpādijñānaṃ sukhādijñānaṃ iti. etena bhrāntijñānaṃ nirastam, yathā śūktikāyāṃ rajatajñānaṃ. tad dhi rajatena vyapadiśyate rajatajñānaṃ iti. na ca tad rajatād utpadyate, śūktikayaiva tu tad upajanyate. saṃvṛtijñānaṃ apy anenāpāstam. tathā hi tad ghaṭādibhir vyapadiśyate, ghaṭajñānaṃ paṭajñānaṃ ity evam. na tu tat tebhyo bhavati, teṣāṃ saṃvṛtisattvenākāraṇatvāt. rūpādibhya eva hi tathāsanniviṣṭebhyas tad bhavati. anumānajñānaṃ apy anenaiva nirastam. hūmajñāna sambandhasmṛtibhyām api hi tad bhavati, nāgnīta eva. tato bhavaty eva, na tu na bhavatiṭī ayam apy atrārtho 'bhīmataḥ.* Цит. по: Steinkellner 2017: 22.

Мой перевод основан на санскритском фрагменте и его переводе Штайнхелльнером: [Steinkellner 2017: 22–23]. Этот же текст частично цитируется, частично пересказывается в «Пьяя-варттике» к ПБ Удьюттакары и в «Пьяя-варттика-татнарья-тике» Вачаспати Мишры (Steinkellner 2017: 22–23).

¹¹⁶ О буддийском атомизме и его особенностях см.: Лысенко 2016.

ности: высшей (парамартхасат) и конвенциональный (самвртисат) — признание реальности атомов в качестве референтов, к которым в конечном счете косвенно отсылают слова «горшок» и т.п., свидетельствует о том, что этот текст написан Васубандху с позиций реализма сарвастивады (вайбхашики).

Однако следует помнить, что буддийский реализм — это не наивный реализм, когда мы верим в то, что предметы, которые мы воспринимаем, именно таковы, какими они нам представляются. Буддийский реализм скорее напоминает современный научный редукционизм, когда ученые утверждают, что мпр, который мы воспринимаем, не похож на то, что существует в действительности: предметы — это совокупности элементарных частиц, кварков, нейтрино, струн и т.д., а живые существа состоят из клеток, генов, нейронных сетей.

Чем же определение пратьякши через ее объект в ВадВи не устраивает Дигнагу? Дигнага оспаривает реалистическую позицию в трактовке объекта восприятия как состоящего из атомов (парамапу): «Это (познание) возникает из [атомов] цвета и т.п., которые группируются таким образом, [чтобы образовать] это (горшки и т.п.)». Такова позиция сарвастивады. Джинендрабуддхи относит ее к бахья-артха-ваде (учению о внешнем объекте), противопоставляя ей антараджня-ваду (учению о внутреннем объекте познания), которой придерживался сам Дигнага.

Чтобы лучше понять контекст критики Дигнаги, вернемся к его собственному определению чувственного восприятия (пратьякши) в первой части первой главы ПСВ и сравним его с его же определением в «Аламбана-париикша-вритти» (АПВ). Затем сравним определение пратьякши Васубандху в ВадВи с его же определениями в АКБ и ВимВ.

Дигнага дает определение восприятия через единственный дифференцирующий признак — «свобода от мысленного конструирования» (кальпана-аподдха)¹¹⁷. Его определение можно вполне назвать «интенсивным». Своей критикой определения пратьякши Васубандху в ВадВи Дигнага пытается показать, что последнее не соответствует буквальному значению слова *pratyakṣa*, состоящего из префикса *prati* и существительного *akṣa*, «перед глазами», где *акша*, орган зрения, символизировал все способности чувственного восприятия (индрия). Восприятие — это то, что имеет место в связи с органом чувств (прати-акша), а не в связи с объектом (прати-вишая). Тот факт, что в ПСВ I.1.3с речь идет о трактовке именно слова «пратьякша», а не самого явления, подтверждается употреблением термина «артха», который часто имеет значение референта, значения слова.

В ПСВ I.1.3d мы находим указание Дигнаги на значение слова «пратьякша».

Почему [это чувственное познание] называется «пратьякша» (прати-акша — «перед глазами»), а не «прати-вишая» («перед объектом»), ведь его возникновение зависит от обоих (индрий и сферы их активности)?

Из текста следует, что возникновение эпизода познания, называемого пратьякша, непосредственным чувственным восприятием, определяется двумя каузальными факторами: индриями (способность и ее орган) и сферой (вишая, гочара) их действия (вритти). Значение слова должно соответствовать определяемому явлению, поэтому опознавательным признаком восприятия должно стать именно

¹¹⁷ Санскр. *pratyakṣaṃ kalpanāpodham*.

то, без чего восприятие не является восприятием, а это именно индрия — чувственная способность/орган, а не объект, на который эта способность направлена, ибо объект характеризует не только восприятие, но и другие виды познания.

Это (познание) названо по органу, в силу того что [орган является его] специфической причиной (асадахарана-хету). ПСВ I.1.4ab

Дигнага поясняет, что познание не обозначается по предметным сферам чувственных способностей, таким как цвет для зрения и т.п., ведь предметная сфера может быть общей базой для возникновения разных познавательных эпизодов: она может вызывать и ментальное распознавание (мановиджпьяна), и чувственное восприятие в потоке сознания других людей. Обозначение через слово (вьяпадеша), как отмечает Дигнага, следуя Васубандху, обычно происходит через специфицирующее, например «звук барабана», «росток ячменя».

Действительно, механизм означения, который является, согласно буддистам, предметом соглашения между людьми, опирается на то, что дифференцирует, специфицирует то или иное явление. Симптоматично, что Дигнага ссылается на примеры из АКБ I.45 Васубандху, где сам Васубандху утверждает, что виджпьяна (способность сенсорного распознавания) обозначается по индрии — чувственной способности и органу, выступающему ее носителем¹¹⁸:

«Хотя (зрительное) распознавание возникает в зависимости от обоих, [от индрии зрения (органа и способности) и от видимого (цвета, т.е. объекта)], почему же глаз и т.п. (индрия), а не цвет и т.п., рассматривается как единственная опора (ашрая) распознавания?»¹¹⁹. АКБ 1.45

Иными словами, если возникновение зрительного распознавания обусловлено и индрией и объектом как своими базами (аятана), почему же при определении специфического характера воспринимающей способности надо указывать не на ее объект, а только на ее инструмент — индрию?

Ответ: Опорой (ашрая) чувственного распознавания является индрия, поскольку распознавание меняется в соответствии с изменением чувственной способности/органа — индрии¹²⁰. АКБ 1.45ab

Поясняющий комментарий к этой карике (вритти) можно суммировать так: с изменением состояния индрий меняется и характер познания. Каждая индрия доминирует в порождении только *определенного вида познания в отношении определенных объектов*: зрительное распознавание — в отношении цвета, оно будет ясным или смутным, активным или слабым в соответствии с состоянием индрии зрения, но объект зрения не оказывает на него подобного влияния. То же самое касается и других видов чувственного распознавания (см. также АКБ 2.2ab).

По этой причине, а также вследствие того, что она (индрия) является «его собственной», именно индрия дает имя распознающей способности¹²¹. АКБ 1.45c-d

¹¹⁸ Здесь и далее санскритский текст АКБ цитируется по изданию (Pradhan 1967).

¹¹⁹ kiṃ punaḥ kāraṇam ubhayādhīnāyaṃ vijñānotpattau cakṣurādayaḥ evāśrayā ucyante, na rūpādayaḥ | Цит. по (Pradhan 1967: 34).

¹²⁰ tadvikāravikāritvād āśrayāś cakṣurādayaḥ | АК 1.45ab (Там же).

¹²¹ ato 'sādhāraṇatvāc ca vijñānam tair nirucyate || АК 1.45cd (Там же).

Иными словами, способность распознавания обозначается только по имени индрия, поскольку индрия служит ее опорой (ашрая), а также поскольку индрия является собственностью определенного индивида и не может быть опорой визуального распознавания другого индивида, тогда как объект «видимое», такой как цвет, может постигаться и зрительным распознаванием, и ментальным распознаванием как одного, так и многих индивидов. То же самое относится к слуху, обонянию, вкусу и осязанию и их объектам — звукам, запахам, вкусам и тактильным ощущениям.

Вывод: распознающая способность сознания (виджняна), реализуемая в непосредственном сенсорном восприятии, обозначается по индрии в силу двух причин:

1) поскольку индрия составляет не только ее базу (аятана), но еще и опору (ашрая);

2) поскольку индрия является сугубо специфической, партикулярной причиной.

Последнее означает, что непосредственное чувственное восприятие, или пратьяхша, — это всегда приватный, т.е. субъективный, опыт, переживание субъективной реальности (*idam me pratyakṣam iti*), и таковым его делает не объект, который может восприниматься и другими людьми, а именно наши сенсоры (индрии). Благодаря сенсорам мы переживаем субъективный опыт — опыт от первого лица, который в современной философии сознания часто обозначается как квалия.

Васубандху ссылается на пример из разговорной практики: принято говорить «звук барабана», а не «звук палочки», «росток зерна», а не «росток поля». Иными словами, звук обозначается по тому, что его больше всего специфицирует, — он издается именно барабаном, а не палочками (палочки могут использоваться для извлечения звука не только в барабане), то же и с зерном — побег специфицируется именно зерном, не почвой и другими второстепенными факторами, вызвавшими его появление.

Таким образом, идея, что именно индрия — чувственная способность и ее орган (акша), а не предметная сфера деятельности чувственного восприятия (вишая), специфицирует виджняпу, принадлежит самому Васубандху. Напрашивается предположение, что Дигнага критикует определение восприятия из ВадВи как не выражающее сущность учения Васубандху из АКБ, на которое он, Дигнага, ссылался в ПСВ I.1. Однако в этой, второй главе, посвященной Васубандху, мы более не находим никаких отсылок Дигнаги к АКБ или к первой части ПСВ.

Доказав в соответствии с положениями самого Васубандху из АКБ, что обозначение восприятия через его объект не соответствует значению слова «пратьяхша», Дигнага обращается к каузальной функции объекта в восприятии, которая так или иначе фигурирует в множестве определений и теорий восприятия — буддийских и небуддийских. Дигнаге важно показать, что определение только через указание на каузальную функцию объекта не соответствует ни значению слова «пратьяхша», ни феномену восприятия как такового. Почему?

Аргумент 1: Такое определение будет слишком узким (ПСВ I.2.14ab) — поскольку распознающее сознание выводится только из одного каузального фактора (пратьяха) — предмета (аламбана). Сам Васубандху признавал, что каузальный фактор в виде предмета познания (аламбана-пратьяха) включает множество

явлений: разные цвета, звуки, запахи, вкусы, тактильные ощущения, ментальные состояния (АКБ 2.62с). Если мы свяжем зрительное восприятие лишь с распознаванием сипего цвета, то восприятия других цветов не будут зрительным распознаванием.

С. Аргумент 2: Такое определение будет слишком широким, поскольку под него можно подвести не только восприятие, но и другие формы познания и опыта: припоминание, логический вывод, желание и т.п. (ПСВ I.2.14cd). Это опровергает претензию ВадВи на то, что определение непосредственного восприятия исключает логический вывод.

Хаттори реконструирует возражение против данного аргумента в пользу определения восприятия по предмету как специфическому выделяющему признаку, на которое Дигнага отвечает в своем тексте. Возражение состоит в том, что в случае логического вывода, например выводного знания огня, нельзя сказать, что лишь объект — огонь — определяет его содержание, поскольку задействованы и другие факторы: дым, припоминание неизменной связи огня и дыма и т.д., поэтому определение восприятия по объекту как специфичному признаку вполне валидно.

Однако, по Дигнаге, названные виды познания имеют дым и другие факторы именно в качестве объектов.

Подробное разъяснение этого аргумента можно найти у Джинендрабуддхи. Он считает, что когда существование огня логически выводят из дыма, то результат познания обозначается как «познание огня», а не как «познание дыма» и не «познание неизменной связи огня с дымом». Дым и его неизменное сопутствие огню фигурируют как объекты в процессе логического вывода, но они перестают быть объектами, когда возникает «познание огня». Если бы объекты прошлого — дым и т.п. рассматривались как объекты «познания огня», то припоминание, вызванное прошлым объектом, тоже должно было считаться разновидностью непосредственного восприятия, поскольку оно обозначено именем этого объекта. Если отсутствие объекта припоминания было причиной его исключения из непосредственного восприятия, то ни дым, ни его неизменная связь с огнем не должны быть признаны объектами «познания огня» (см. ПСТ I 2005: 90).

Д. Дигнага приступает к дискуссии о статусе «предмета познания» (аламбана) в конценциях его оппонентов — главным образом саутрантиков и вайбхашиков (сарвастивадинов), к числу последних он, по-видимому, относил и Васубандху периода ВадВи.

Как соотносится этот раздел ПСВ с сочинением Дигнаги «Аламбана-парикшавритти» (далее — АПВ)? Является ли этот фрагмент ПСВ сокращенной версией названной парикши (критического исследования)? Трудно согласиться с этим, поскольку фрагмент ПСВ соотносим по объему с АПВ и даже, возможно, более пространен, тем не менее временная последовательность — сначала АПВ и потом ПСВ — мне кажется более вероятной. Содержательно они тоже тесно связаны, бросают свет друг на друга. Поэтому для понимания позиции Дигнаги в ПСВ важно иметь в виду его анализ аламбаны в АПВ.

Напомню два важнейших критерия в определении предмета познания (аламбаны), которые Дигнага формулирует в АПВ: 1) «каузальный»: предмет должен порождать познание, быть его причиной (карана). При этом только реально существующий предмет (дравьясат), согласно Дигнаге, обладает искомой каузальной потенцией — способностью вызывать свое познание; 2) «репрезентативный» — в сознании должен возникать познавательный образ (акара) или мысленная репрезентация предмета познания (см. АПВ с цит. по моему переводу).

Рассматриваются три конценции предмета познания: 1) отдельные атомы — позиция сарвастивады; 2) атомы в скоплениях — позиция саутрантики; 3) аккумулярованные аспекты (атомов) — санчинта-акара (позиция вайбхашика Сангха-бхадра)¹²².

В «подводке» к тексту Дигнаги Джинендрабуддхи даст полезную информацию относительно взглядов на познание участников дискуссии, он делит их на две группы: «тех, кто защищает позицию, согласно которой [предмет-аламбана] познаваем изнутри познания (*antarjñeyavādin*), и тех, кто защищает позицию, согласно которой [предмет] является внешним объектом (*bāhyārthavādin*). Из них, [этих двух групп], у тех, [кто считает предмет] познаваемым изнутри познания, в состоянии (сознания), в котором реальность непостижима (адришита), [допущение различия между] инструментом (прамана) и предметом (прамея) достоверного познания является поистине несовершенным (апаринишпанна) [взглядом] на реальность. Только у пребывающих в заблуждении (бхрانتанам) имеется такой взгляд (даршиана), он предполагает различие (вьявастхита) между инструментом и объектом (mano-meя). Это уже было объяснено. Те же, кто защищает позицию, [что предмет познания] является внешним объектом, полагают, что состояние высшей реальности (парамартхата) — это поистине внешние познаваемые объекты в смысле предметов (вишая), в отношении которых действуют инструменты достоверного познания (праманы)»¹²³.

Чтобы объяснить, каким образом данная точка зрения не соответствует истине, Дигнага говорит:

Д. «Следует определить, что значит [слово] „предмет познания“ (аламбана)¹²⁴ в отношении цвета и т.п.».

В опровержение определения восприятия Васубандху из ВадВи Дигнага формулирует две альтернативы, соответствующие 2-му и 1-му критериям предмета познания из АПВ: «Каково значение [слова] „предмет познания“ (аламбана): является ли предмет познания (1) тем, образ чего возникает в познании, [т.е. образом цвета и т.п.], или (2) это нечто реально существующее [атомы], выступающее причиной познания, но имеющее образ, отличный от них?»

Первая альтернатива в ПСВ приписывается школе саутрантика, вторая — школе неосарвастивады, или неовайбхашика. Позиция сарвастивады после кри-

¹²² См. ИФР к АПВ Дигнаги.

¹²³ *iha dvaye vādinō 'ntarjñeyavādinō bāhyārthavādināś ca. tatrāntarjñeyavādināmadrṣṭatattvāvasthāyām pramāṇam prameyam cāpariniṣpannam eva tattvataḥ kevalam bhrāntānām yathādarśanam idaṃ mānameyavyavasthitidarśanam. etac ca prāg eva pratipāditam. bāhyārthavādināś tu paramārthata eva bāhyam prameyam tadviṣayam ca pramāṇam icchanti.* ПСТ I 2005: 90.

¹²⁴ Детальное исследование проблемы предмета познания в ПСВ см.: Chu 2008: 211–253.

тики, которой Васубандху подверг ее в АКБ, была «откорректирована» Сангха-бхадрой — младшим современником Васубандху. Он признал, что каузальной силой отдельный атом обладает не когда он один (сам по себе), а лишь когда он действует совместно с другими едипичными атомами. Именно эта обновленная концепция атома развивается неосарваствивадой, или неовайбхашикой¹²⁵.

Отметим, что саутрантика и неовайбхашика согласны в том, что образ объекта познания вызван множеством атомов. Но что представляет собой это множество — некое хоть и слабо, но все же интегрированное (сангнта) собрание аспектов (атомов) или же собрание неинтегрированных индивидуальных атомов¹²⁶? Первая позиция ассоциируется с саутрантикой (Da-1), вторая — с неовайбхашикой (неосарваствивадой) или, согласно комментарию Винитадэвы, с Вагбхатой (Da-2).

Если оценивать по названным двум критериям концепции предмета познания разных школ, то можно сказать, что в реалистических школах вайшешики и ньяи обычные вещи отвечают и первому («каузальному»), и второму («репрезентативному») критерию, атомы же только первому. У реалистов вайбхашиков и саутрантиков, в отличие от реалистов-вайшешиков, первому критерию отвечают только атомы, а не обычные предметы (горшки, подстилки и т.п.), второму — только обычные предметы.

То есть признается, что ни один из трех случаев не может отвечать обоим критериям и, стало быть, являться аламбаной — предметом познания. Какова же функция атомов, которую признают обе буддийские школы? Она состоит в том, что атомы вызывают в сознании образы не самих себя, а чего-то отличного от них — образы целостных предметов, горшков и т.п., которые, согласно Дигнаге, существуют не реально (дравьясат), а лишь конвенционально (самвритисат) или номипально (праджиянтисат).

Важно отметить, что концепция двух уровней истины или двух модусов существования — относительного, феноменального, конвенционального, условного (термины самврити-сат, вьявахарика-сат) и абсолютного (парамартхика-сат), или подлинно реального (дравьясат) — принимается Дигнагой именно в том виде, в котором она была сформулирована Васубандху в АКБ 6.4¹²⁷.

С точки зрения саутрантиков, объект, состоящий из множества частей, существует лишь условно (самвритисат) или номипально (праджиянтисат), поскольку при своем разделении на части он прекращает существовать в *прежнем качестве*: горшок, разбитый на части, больше не выполняет функцию горшка и не может обозначаться словом «горшок». То, что не теряет своей идентичности при разделении на части, считается существующим в абсолютном смысле. Единичный атом, являющийся, согласно реалистам, существующим в абсолютном смысле (парамартхика), может служить причиной познания (первый критерий), но он не отражается в познании, тогда как совокупности атомов отражаются в познании, но не являются его причиной (противоречие второму критерию). Поэтому все концепции объекта как внешнего сознанию, страдающие этим «родовым» изъяном, неверны.

¹²⁵ Об истории сарваствивады и саутрантики см.: Dhammajoti 2009, Chu 2006: 217 и сл.

¹²⁶ Подробнее об этой проблеме см. (Chu 2006: 217 и сл.).

¹²⁷ См. ИФР к АПВ.

Фактически Дигнага припимает концепцию саутрантики об относительной и абсолютной истине как инструмент критики не только сарвастивады, но и собственных положений саутрантики.

Да-1. В ВадВи первый критерий аламбаны — это порождаемость познания реальным (дравьясат) объектом, каковым для сарвастивады являются атомы цвета и т.п. Однако, согласно позиции саутрантики, атомы цвета и т.п., хотя и удовлетворяют первому критерию, не удовлетворяют второму: в сознании цвет атомов не репрезентуется отдельно от цвета «грубых» объектов. Таким образом, с позиции саутрантики предмет познания существует лишь конвенционально, а значит, он нереален, поскольку скопление атомов — это разновидность целостности, которую последователи буддизма отрицают.

Да-2. Данного недостатка лишена, как считают неовайбхашики, их собственная концепция атомов, которая не предполагает интеграции атомов в целое: атомы внутри и вне скоплений идентичны, и к ним ничего сверх этого (в виде тесной связи, делающей их чем-то большим, чем просто сумма) не прибавляется. Даже если объекты нереальны и мы конструируем их, обозначая именем объекта, составляющие их атомы — реальны (дравьясат), тем самым сторонники этой точки зрения (неовайбхашики=кашмирские вайбхашики) могут говорить и о соответствии второму критерию «объекта»¹²⁸, выдвинутому Дигнагой, хотя Дигнага с этим, разумеется, не согласен.

Да-2. Дигнага с легкостью сводит это положение к абсурду: если признать, что отдельные атомы сохраняют свой аспект реальности в совокупностях, то тогда и горшки будут реальными, и вообще всё, что манифестируется в познании как субстанция, число и т.п., тоже будет реальным.

Ссылка на субстанцию (дравья), число, являющееся качеством (гуна), и т.п. указывает на то, что Дигнага хочет попутно поразить критическими стрелами теорию категорий (падартха) вайшешики как онтологических принципов. В вайшешике категория субстанции служит «подставкой» для других онтологических категорий, прежде всего качества и движения. Первопричинами мира считаются атомы великих элементов (земли, воды, огня и ветра), которые, в свою очередь, являются носителями качеств (запаха, вкуса, цвета/света и тактуса).

Однако обратим внимание на то, что Дигнага фактически подменяет атомизм вайшешики атомизмом сарвастивады, который устроен совершенно иначе. Он уравнивает «аспект реальности», приписываемый отдельным атомам совокупности в сарвастиваде, с абсолютно реальными атомами вайшешики, которые, кстати, наделялись способностью вступать в реальные соединения и образовывать целое, отличное от простой суммы частей, что было неприемлемо для буддистов.

Фактически это критика категорий (падартха) вайшешики как онтологических сущностей, основанная на редукции их к уровню первопричин — атомов. Однако в действительности такие целостности у буддистов лишь номинальны (праджняписат). Это также будет отрицанием сарвастивады с позиции концепции двух истин саутрантики.

¹²⁸ Васубандху упоминает эту позицию в своей ВимВ 11.

Таким образом, Дигнага приходит к выводу, что в школах абхидхармы единичные атомы реальны в абсолютном смысле (парамартхасат), но лишены восприпимаемой «грубой» формы, способной отразиться в сознании. Это подрывает принцип принятия сознанием формы объекта (сарупья). Совокупность же атомов имеет «грубую», т.е. восприпимую, форму, но она лишена каузальной функции и поэтому является самвртисат — существующей лишь конвенционально.

Db. Избежать такого недопустимого для буддиста абсурда, как реальное существование горшка, вытекающего из признания реальности материальных субстанций, образуемых атомами, как считает оппонент, поможет признание за атомами каузальной потенции — порождать познание вещей, отличных по своему виду от них самих.

Здесь мы обращаемся к первой и третьей категории теорий предмета познания, упомянутых в АПВ как единичные атомы — причина познания (позиция сарвастивады) и «взаимопомощь» единичных атомов — множество причин познания (позиция неосарвастивады). Будучи реально сущими (дравьясат), единичные атомы обладают потенцией (шакти) вызывать познание, однако эта потенция, согласно Сангхабхадре, реализуется лишь в том случае, если единичные атомы собпраются вместе. Он приводит в пример носильщиков, которые способны сдвинуть с места тяжелое бревно, только если объединяют свои усилия. Если же индивиды не обладают потенцией (шакти) к тасканию тяжестей, то их собирание вместе ни к чему не приведет, как собрание слепых людей не приведет к появлению у них способности зрения.

Горшок является не «абсолютно реальным», а лишь «относительно реальным» объектом, поэтому он не может обладать способностью вызывать познание. Однако допустимо предположить, что образ горшка все равно вызван отдельными атомами, поскольку нам знакома ситуация, когда что-то, актуально не восприпимое, вызывает у нас восприятие чего-то другого. Например, мы не восприпимаем чувственные способности (индрии), но благодаря им воспринимаем другие вещи.

Оппоненту не удастся убедить Дигнагу этими аргументами, тот указывает на противоречие с определением восприятия из ВадВи, из которого следует, что восприятие обозначается по имени восприпимого объекта, в данном случае этим объектом будет множество, а любое множество, интегрированное или нет, существует лишь номинально (праджнянтисат).

Итоговая карика (ПС I.2.15) суммирует аргументы против определения восприятия как «возникающего из объекта, именем которого оно называется»: 1) если соблюдается критерий «репрезентативности», то не соблюдается критерий «каузальности» и 2) если соблюдается критерий «каузальности», то не соблюдается критерий «репрезентативности».

1. Если считать, что познание возникает из «грубого» объекта, такого как горшок, образ которого появляется в нем, то чувственное восприятие, состоящее из пяти групп распознавания (панча-виджняна-кая), или, на современном языке, из пяти чувственных каналов, по которым к нам поступает сенсорная информация, будет иметь своим предметом «грубый» объект, который, являясь по своей при-

роде сложным (состоящим из атомов), а значит существующим только условно, в принципе неспособен вызывать познание — критерий «каузальности».

Важно иметь в виду различие между сферой действия чувственных способностей (индрия) — вишая и сферой действия распознавания (виджняна) — аламбана. Индрии фиксируют свои объекты (цвета, вкусы, запахи, тактильные ощущения); виджняны же распознают их как цвета и т.п. Между атомами индрий и атомами объектов существует соответствие («подобное воспринимает подобное»). Разница же между вишайей и аламбаной состоит в том, что вишая — это внешний объект, аламбана — внутренний. Дигнага, как и в АПВ, стремится доказать, что и вишая, и аламбана — впутренние состояния сознания.

2. Объект же, реальный в абсолютном смысле (парамартика), для реалистических школ это атомы, не поддается выражению в словах. Этот аргумент можно понимать так: поскольку, с точки зрения буддистов, значения слов являются мысленно сконструированными объектами (в данном случае отражаться в познании и быть референтом слова — это синонимы), атомы, не будучи такими объектами, не представлены в познании своими образами и поэтому невыразимы в словах.

В ПСВ 1.2.15 формулируется еще один аргумент. Согласно абхидхарме, каузальными факторами (карана) познавательного акта является не только объект, но и чувственные способности (индрия), имеющие природу тонкой невидимой материи (праасада), состоящей из атомов и поэтому тоже невосприимчивой (атииндрия). Логика аргумента, как мне представляется, следующая: если признать противоположное критерию «репрезентативности», а именно что познание реально существующего объекта (атомов) возможно (поскольку атомы вносят свой вклад в создание образа «грубого» объекта), даже в том случае, если его образ не появляется в сознании, то и невосприимчивые индрии тоже должны считаться объектами познания, поскольку они участвуют в создании образа/видимости синего и других цветов, а также в создании перцептивных галлюцинаций.

В АПВ 1cd тоже проводится параллель между атомами объекта и индриями. Смысл этой параллели может пониматься по-разному. Например, в абхидхармической литературе она рассматривается как доказательство того, что саутрантики считали нереальными не только объекты, но и индрии, ссылаясь на то, что те и другие могут быть сведены к атомам. В терминах абхидхармы объекты и индрии обозначались как две базы (аятана) познания. Поэтому саутрантикам приписывается отрицание двух аятан.

Чу, который в своем исследовании среди прочих опирается и на эти источники, приводит интересное свидетельство, которое заслуживает нашего внимания. Это позиция саутрантика Шрилаты в переложении Сангхабхадры: «По этому вопросу почтенный Шрилата придерживался следующего мнения: ни опора чувственной способности (ашрая) (т.е. орган чувств. — В.Л.), ни предмет познания (аламбана) пяти групп чувственных распознаваний не существуют реально, поскольку индивидуальный атом не может составить предмет познания и поскольку только интегрированная совокупность атомов способна конституировать предмет познания... Они, Учитель и его последователи, неправильно использовали примеры из обыденного опыта, говоря, что, подобно тому как один слепой не может произвести восприятие видимой формы, слепые, собранные вместе, тоже не могут произвести действие восприятия. Поэтому базы (аятана) (состоя-

щие из чувственных способностей и их объектов) нереальны, только конституирующие их элементы (атомы. — В.Л.) реальны» (Chu 2006: 220).

Сам же Сангхабхадра, поддерживающий сарвастиваду, думает так: «Пять групп чувственного распознавания (панча-виджняна-кая) не имеют в качестве предмета познания что-то нереальное, поскольку этим предметом являются (реальные. — В.Л.) атомы, собранные вместе. И поскольку нять групп чувственного распознавания свободны от концентуального конструирования, они не имеют своим объектом интегрированную множественность атомов. Нет такой разновидности дхармы, которая называлась бы интеграцией множества атомов и которая была бы объектом зрения [слуха, обоняния, вкуса] вплоть до осознания в распознавании, свободном от концентуального конструирования (нирвикальпака), поскольку интегрированное множество постигается с помощью различающего/дифференцирующего конструирования (абхинирупана-викальпа). Однако пять групп распознавания лишены функции различения, и поэтому они не имеют интегрированное множество атомов в качестве своего объекта. Это значит, что только атомы, собранные вместе и расположенные [определенным образом], являются базой (аятана) и предметом познания (аламбана), вызывающим возникновение няти групп распознавания, ведь не существует атома, который не был бы включен в какое-нибудь собрание, но, даже если атомы не собраны, они продолжают оставаться предметом познания (аламбана), поскольку их природа одипакова. Однако, ввиду того что пять групп чувственного распознавания имеют в качестве своего предмета только атомы, собранные вместе, они не имеют своим предметом интегрированное множество атомов» (Chu 2006: 221)¹²⁹.

Чу подчеркивает, что дело не в том, какие термины используются для обозначения множества атомов — сангхата, сангхата, самудая и т.д., а в том, каковы синтаксические отношения между этими словами и словом «атомы» (парамапу), что служит определяемым, а что определением к нему в выражениях «собранные атомы» (*paramāṇuḥ saṅghātaḥ*) или «интегрированное множество атомов» (*saṃhatāḥ paramāṇavaḥ*). В случае саутрантики акцент делается на множестве, собрании, соединении и т.п. атомов, тогда как в случае сарвастивады акцент делается на самих атомах, которые характеризуются этим соединением и т.п., — «собранные атомы», «соединенные, интегрированные атомы» (Chu 2006: 231 и сл.). Дхаммаджоти трактует случай неовайбхашики как «агломерированную форму, порожденную взаимопомощью совместно существующих атомов» (Dhammajoti 2007: 170).

Разница между взглядами саутрантиков и сарвастивадипов, по Чу, состоит в том, что саутрантики считали аятаной-объектом агломерат, состоящий из многих атомов и по этой причине нереальный в абсолютном смысле, в то время как сарвастивадины считали аятаной-объектом абсолютно реальные атомы, собранные вместе и поэтому способные служить опорой чувственного восприятия (см.: Chu 2006: 231). То же самое касается и аятаны-индрии (чувственной способности). Саутрантики считали индрии нереальными (в абсолютном смысле) ввиду их составленности из атомов, тогда как сарвастивадины — реальными (каждый отдельный атом соответствующего органа чувств выполняет свою функцию).

¹²⁹ В переводе этой цитаты с английского я придерживаюсь своей интерпретации терминов: аламбана как «предмет познания», панча-виджняна-кая как «нить групп чувственного распознавания».

На этом Дигнага завершает критику реалистической трактовки предмета восприятия. Доказать, что предмет не существует как внешний познанию, т.е. в абсолютном смысле, не значит доказать, что он не существует в условном смысле.

Е. Существовать в условном смысле — значит быть мысленно сконструированным и концептуализированным в словесной форме. На этом этапе своей экзегезы определения из ВадВи Дигнага обращается к проблеме предмета познания со стороны проблемы языка и реальности. Для него связь между словами и вещами носит чисто конвенциональный характер, а раз это так, то язык оперирует лишь общими характеристиками (саманьялакшана), приписанными конвенционально, или ментальными конструктами (викальпа). К партикулярным же (свалакшана), отражающим уникальные и приватные моменты опыта, язык доступа не имеет. Трактую чувственный опыт как принципиально неперифразисую «субъективную реальность», Дигнага логически приходит к тому, что определение ВадВи можно отнести к экзегезе слов, к лингвистике, а не к исследованию восприятия как такового. Это подтверждает его обращение к тезису грамматиста и философа Бхартрихари¹³⁰. Дигнага перетолковывает определение из ВадВи в терминах теории обозначения. Как и Бхартрихари, он полагает, что именно на основании общих, разделенных характеристик вещи получают свои имена и поэтому общие характеристики, как и имена, относятся к множеству вещей, т.е. в нашей терминологии являются собирательными. Он соглашается с Бхартрихари в том, что мы познаем свое познание по его объектам, но при этом трактует эти объекты не как реальные «грубые» вещи и не как приватные цвета, формы, запахи и т.п., т.е. не как квалиа, а как ментальные и лингвистические конструкты¹³¹.

В индийской философии представители некоторых школ, например вайшешики, найяики и мимансаки, в спорах с буддистами защищали позиции реализма в отношении универсалий. Для них саманьялакшаны (общие характеристики) или джати (род) являются универсалиями, которые, будучи отдельными онтологическими сущностями, вступают в отношения с объектами. Буддисты в этих спорах выступали как номиналисты, для них общие характеристики являются всецело ментальными конструкциями (кальпана), которые сознание ошибочно приписывает природе объектов.

По Дигнаге, если в «объектах» из определения ВадВи видеть лингвистические конструкты, а не реально существующие вещи, его можно принять. Учитель Васубандху не может ошибаться!

Итак, подведем итог. Дигнага критикует реализм раннего Васубандху, косвенно опираясь на учение Васубандху в АКБ, но не в ВимВ. Позиция раннего Васубандху близка сарвастиваде, позиция Дигнаги — саутрантике. Последнее основано на двух фактах: Дигнага приписывает концепцию саутрантики об относительной и абсолютной истине, а также идею саутрантики о том, что обе аятаны нереальны.

¹³⁰ Как показывает Радхика Херцбергер, Дигнага приписывает стих VI.11 из «Вакьянади» Бхартрихари, в котором говорится, что познание может быть представлено лишь в форме отраженного в нем объекта (Perzberger 1986: 190).

¹³¹ Подробнее о сходстве и различиях в концепциях имен Дигнаги и Бхартрихари см. (Perzberger 1986).

§ 3. Полемика с ньей

Введение

Дигнага и ньья его времени

Становление и развитие школы ньья до Дигнаги, как и в случае других школ, подвергнувшихся критике этого мыслителя, относится к наименее документированному и изученному периоду истории индийской философии. В нашем распоряжении имеются только цитаты или пересказы одних авторов нььи в текстах других авторов самой нььи и других школ, брахманистских и буддийских, как правило, гораздо более поздних. Мы не знаем, на какие источники нььи опирался Дигнага, с какими нацияками он полемизировал, каких читал, о каких просто знал или слышал. Нам остается лишь предполагать и строить гипотезы.

С точки зрения ее надежности текстологическую базу исследований нььи можно разделить на две зоны: зону относительного текстологического комфорта и зону полной неопределенности. Первая включает изданные тексты, некоторые критически изданные (т.е. издания с опорой на существующие рукописи). Это прежде всего базовый текст школы «Ньяя-сутры» (НС), традиционно приписываемый легендарному мудрецу Гаутаме/Готаме по прозвищу Акшапада («Глазодой») ¹³², и комментарий к нему Пакшила-свами-па Ватсьяны (ок. 450 – 500) «Ньяя-бхашья» (далее — НБ). Труд Ватсьяны стал первым звеном цепочки четырех классических субкомментариев, так называемого «Четверокнижия» («Чатургрантха»): «Ньяя-варттика к НБ» (далее — НВ) Уддйоттакары (ок. VI в.), «Татпарьятика» (далее — ТПТ) Вачаспати Мишры (IX в.) и комментарий «Татпарьяпаришуддхи» Удаяны (XI в.) ¹³³. Последний маркирует завершение периода «старой нььи» (прачипа ньья), или классической нььи, после чего начинается период новой нььи — навья-нььи (новой логики), — отмеченный появлением гораздо более формализованной логической теории. Кроме того, в зону относительного текстологического комфорта входит независимый трактат «Ньяя-манджари» кашмирского логика Джаянты Бхатты (X в.), который вызвал к жизни свою комментаторскую традицию.

Наряду с этой «магистральной» линией нььи и ее самым ярким «ответвлением» — сочинением Джаянты Бхатты, существовали и другие, не дошедшие до нашего времени сочинения, на которые, кстати, ссылается и сам Джаянта ¹³⁴. Некоторые из них датируются временем до Дигнаги. Именно эти последние представляют для исследователей зону крайней хронологической и текстовой не-

¹³² Карл Поттер после описания разных версий датировок времени жизни автора НС честно признается: «У нас нет ни малейшего понятия относительно того, кто написал Ньяя-сутры и когда он жил» (Potter 1977: 221). Ученые рассматривают НС как текст, который создавался длительный период времени разными авторами. См.: Potter 1977: 1–12. Наиболее полный современный обзор истории нььи см.: Franco, Preisendanz 1998: 859–861.

¹³³ См. издание А. Тхакура: Thakur (ed.) 1996.

¹³⁴ Джаянта называет их «учителями» (ачарьями) и «комментаторами» (вьякхьятара). Об этих, возможно, дигнаговских авторах нььи см. статью известного немецкого индолога Альбрехта Вецлера (Wezler 1975).

определенности. Из разрозненных элементов весьма трудно составить сколько-нибудь полную картину.

Первым воссоздать недостающие звенья самого раннего периода ньяи попытался известный индийский историк логики Сатиш Чандра Видьябхушана (Vidyabhusana 1921), вслед за ним и западные ученые предприняли попытки реконструкции, среди них — Герберт Рэндл (Randle 1926; 1930), Джузеппе Туччи (Tucci 1929a; 1929b), Вальтер Рубен (Ruben 1928) и др. Однако наибольший вклад в это начинание внес уже многократно упомянутый в нашем исследовании Эрнст Фраувайннер, воссоздавший, насколько это позволяли источники на санскрите и других языках (прежде всего тибетском), максимально полную картину индийской философии додигнаговского периода, в том числе и ранней истории ньяи, в своем эпохальном труде «История индийской философии» (Frauwallner 1956; 1973) и ряде других монографий и статей, к которым мы будем обращаться.

Эрнст Штайнкелльнер (Steinkellner 2017) внес новый важный вклад в дело реконструкции додигнаговского периода ньяи, обратившись к санскритскому оригиналу комментария (Тика) буддийского философа Джипендрабуддхи «Вималавати» к ПСВ Дигнаги («Прамана-самуччая-тика», далее — ПСТ). В этом сочинении автор VIII в. цитирует или пересказывает многие из текстов, бытовавших в его время и впоследствии исчезнувших из поля зрения индийских философов.

Самым ранним комментарием к НС, дошедшим до нашего времени и дошедшим до нас первую полную сутрапатху (порядок сутр), является «Ньяя-Бхашья»¹³⁵ (далее — НБ) Ватсьяны Пакшилашвамины (далее — Ватсьяны). По реконструкции Штайнкелльнера, годы жизни Ватсьяны — это вторая половина V в., а годы жизни Дигнаги — 480–540. Теоретически НБ могла быть известна Дигнаге, но так ли это — большой вопрос! Анализом содержания критики ньяи в ПСВ, в том числе и моим собственным, это не подтверждается. Дигнага, по всей видимости, ссылается на другие комментарии (бхашьи) к НС. Текст Ватсьяны при ближайшем рассмотрении тоже не обнаруживает знакомства его автора с идеями Дигнаги, прежде всего в области логики. Герхард Оберхаммер отмечает отсутствие у Найяика следов влияния «дигнаговского силлогизма» (Oberhammer 1964).

Среди фрагментов, извлеченных из санскритского текста комментария Джипендрабуддхи, Штайнкелльнер (Steinkellner 2017) идентифицировал и такие, которые могут относиться к додигнаговским комментариям к НС. Вслед за Оберхаммером (Oberhammer 1963: 99–101) и Вецлером (Wezler 1969; 1969a: 198–200) Штайнкелльнер предполагает, что до Ватсьяны существовало два комментария к НС, которые он условно обозначает как «Ньяя-Бхашья^a» (далее — НБ^a) и «Ньяя-Бхашья^b» (далее — НБ^b). Именно на результаты его реконструкции, а также реконструкции аргументов найяиков у Хаттори (Hattori 1968) я опираюсь в своей собственной реконструкции.

Поскольку фрагментов из утерянных комментариев ньяи недостаточно, чтобы понять, какую систему взглядов подвергает критике Дигнага, в качестве точки отсчета для понимания ньяи я буду использовать комментарий Ватсьяны НБ

¹³⁵ Бхашья — жанр развернутого несутрового комментария, содержащего глоссы, или парафразы, каждого слова комментируемого текста, а затем обсуждение его смысла, в котором анонимный выдвигает свое мнение (нурванакша), которое последовательно опровергается анонимом (сиддханта).

к НС. Почему, несмотря на очень вероятную и практически доказанную на сегодняшний день непричастность Ватсьяны к полемике с Дигнагой, я все же обращаюсь именно к этому автору? По времени жизни он является наиболее близким к Дигнаге найяиком, поэтому мне представляется резонным предположить, что учение ньяи, с которым он имел дело, относится к тому же историческому периоду развития философских идей и философской проблематики, к которому принадлежит и сам Дигнага. С моей точки зрения, которая будет обоснована ниже, именно Ватсьяна создал систематическую эпистемологию, которая успешно конкурировала с дигнаговской. В этой работе я рассматриваю НБ Ватсьяны как альтернативный Дигнаге эпистемологический проект¹³⁶.

Какие черты могли бы охарактеризовать коллективный портрет индийского философа той эпохи и принадлежать обоим нашим персонажам? Во-первых, оба являлись искусными полемистами и участниками буддистско-брахманистского «дискуссионного клуба» (выражение В.К. Шохина). Во-вторых, оба, несомненно, получили прекрасное брахманское лингвистическое образование и были обучены, как минимум, основам грамматики, изложенным в «Ашта-адхьяи» («Восьмикнижии») Панини. К этому можно добавить факт, что оба были знакомы с «Махабхашей» («Великим Комментарием») грамматиста и лингвиста Патанджали, датруемым II в. до н.э., о чем свидетельствуют их ссылки на этот текст. Дигнаге было хорошо известно и сочинение Бхартрихари «Вакьяпадия» («О предложении и слове»). Иоханнес Бронкхорст не исключает, что и Ватсьяна тоже мог ссылаться на Бхартрихари (Bronkhorst 2012: 417).

Роль Ватсьяны в эпистемологии ньяи

Термин «ньяя» в индийской философии имеет множество значений примерно одного семантического ряда: «метод», «правило», «логика», «методология», «максима» — в смысле поговорки, сентенции или афоризма, которые, представляя в рассуждении обыденный общепризнанный опыт (лаукика-вьявахара), служат логическими моделями определенных ситуаций. Ньяи-максимы использовались в качестве аргументов (примеров-удахарана) и в назидательной литературе, и в полемическом дискурсе¹³⁷.

Школа ньяи выделилась в отдельную шастру (дисциплину знания) и даршапу (философскую систему) в процессе своей трансформации из диалектики, методологии диспута и эристики в логику (хету-вндья) и эпистемологию (праманавада). Именно в этих двух последних своих ипостасях ньяя чаще всего ассоциируется с рационалистическим дискурсом, который принято называть на Западе «теоретическим мышлением», «логикой», «эпистемологией», «рационалистической мыслью» или просто «философией». Не случайно, что именно к ньяе апеллиро-

¹³⁶ Хотя критическим изданием ПС с ПБ Ватсьяны считается издание А. Тхакура (Thakur (ed.) 1997), в данной работе по техническим причинам я использую издание Мишеля Анго (Angot 2009), опирающееся на издание Тхакура.

¹³⁷ Существовали сборники таких максим, к которым индийские философы прибегали как к наглядным иллюстрациям или моделям абсурдных ситуаций, например ситуаций логической несовместимости. Самые известные из них — сын бесплодной женщины, рога зайца, лотос в небе, наноловину старая женщина и т.н. Сборник максим см.: Jacob 1983.

вали и продолжают апеллировать индологи, воспитанные в традициях аналитической философии, — как индийские, например Бимал Кришна Матилал и его последователи (Джонардан Ганери, Арипдам Чакрабарты, Радхика Херцбергер и другие), так и западные. С исследования навья-ньяя началась карьера и самого известного индийского феноменолога Джгтендра Натх Моханти. Что касается западных исследователей, их список слишком велик, чтобы приводить его здесь.

Ранний период развития методологического, «рационалистического» дискурса в Индии оставил явный след не только в традиции, которую впоследствии стали называть «даршаной» и рассматривать как аналог философской дисциплины, но и в таких областях знания, как медицина (аюрведа) и лингвистика (вьякарана). В терминах Эриха Фрауваальнера этот период был также временем развития «философии природы», подтверждение чему он находил в некоторых разделах индийского эпоса «Махабхарата» (особенно раздел «Мокшадхарма»). В этих текстах содержатся свидетельства, подтверждающие раннее развитие специальной дисциплины, формализующей практику диспута, известную со времен брахман и упанишад — жапра текстов, входивших в состав «откровения» (Шрути).

О раннем развитии методологии диспута в Индии ярко свидетельствует глава «Вада» (мпрвоозренческий диспут) из аюрведического трактата «Чарака-санхита», датруемого I в. н.э. Эта глава, не имеющая прямого отношения к «науке о долголети» (буквальный перевод термина «аюрведа»), формулирует своего рода междисциплинарный метод, определяющий формальные правила рассуждения (тантра-юкти) в рамках шастр — нормативных дисциплин теоретического знания, в списки которых неизменно включаются артха-шастра (наука управления государством), вьякарана-шастра (языкознание), философия (анвикшики) и т.д.¹³⁸

Одним из первых к систематической реконструкции ранней истории индийской диспутологии в текстах аюрведы обратился знаменитый австрийский индолог Герхард Оберхаммер (Oberhammer 1963). Карип Прайзенданц блестяще продолжила его начинание в ряде статей¹³⁹. Систематическое исследование истории индийской диалектики принадлежит перу Эстер Соломон (Solomon 1976–1978).

Ньяя появляется на сцене индийской философии в тот период, когда развитие диалектики и эристики подводит индийских мыслителей к постановке фундаментального вопроса о действительности познания как такового в разных его формах, к исследованию методов достоверного познания, или учению об инструментах достоверного познания (праманавада). Именно последнее содержит максимальную концентрацию эпистемических проблем и понятий, что позволяет без всяких натяжек назвать его эпистемологическим. На сегодняшнем этапе наших знаний об этой эпохе есть основания предполагать, что именно буддийские мыслители, прежде всего Нагарджуна, своей радикальной критикой постулатов учений разных современных ему школ — как буддийских, так и брахманистских — вызвал дискуссию о методологических основах познания, следы которой мы находим прежде всего в НС. При этом НС сохраняет формат дискуссии, прежде всего мировоззренческого диспута (вада) как структуры, в рамках которой происходит

¹³⁸ Традиционным индийским классификациям знаний (видья), дисциплин знания (шастр) в разных областях деятельности посвящены статьи российских индологов В.К. Шохина (Шохин 2012) и П.А. Канаевой (Канаева 2016с).

¹³⁹ Preisendanz 2013: 2000 (– 2001); 2005; 2009.

всестороннее критическое исследование (парикша) разных точек зрения/мнений/подходов (пакша) по определенному набору топиков.

Фактически это сценарий интеллектуальных состязаний между разными участниками, среди которых кроме основных антагонистов — буддистов и найяиков — можно найти представителей самых разных брахманистских школ: вайшешиков, мимансаков, санкхьев и джайвов. Они скрещивают полемические шпаги по поводу топиков (тем, проблем) ньяи, обозначенных техническим термином «пада-артха» (букв. «значение слова»), среди которых прамана (инструмент достоверного познания) симптоматично стоит на первом месте.

Присмотримся внимательнее к списку падартх в основополагающем тексте школы:

ПС I.1.1. «Из познания сущности инструментов достоверного познания (ирамана), предметов достоверного познания (ирамея), сомнения (самшая), мотива-цели (прайоджана), примера (дриштанта), установленных доктрин (сиддханта), членов аргументации (аваява), рассуждений, основанных на предположениях (тарка), удостоверенного знания=убеждения (нириая), мировоззренческого диспута (вада), софистических аргументов (джалина), уловок (витаида), псевдодоводов (хетвабхаса), словесных иридинок (чхала), обтекаемых ответов (джати), оснований поражения в споре (ниграхастхана) — имеется обретение высшего блага (нихшреяса)»¹⁴⁰.

Обратим внимание на то, как тесно связаны эпистемология, т.е. исследование того, как мы познаем, какие факторы участвуют в получении когнитивной информации (ирамана, ирамея), как относимся к ней: с сомнением или с уверенностью (самшая, нириая), чем мотивируем и для чего используем (прайоджана — намерение, согласованное с целью) ее, с тем, как мы обосновываем наше знание — логикой доказательства (дриштанта, сиддханта, аргументация — аваява-вада, тарка) и эристкой-риторикой (вада, джалина, витаида, хетвабхаса, джати, ниграхастхана)¹⁴¹, а также с прагматической целью — достижением освобождения от страданий, связанных с перерождением, которая определяется как «наивысшее благо»¹⁴².

Последнее маркирует ньяю как «сотериологическое начинание». По содержанию всех падартх, если рассматривать их как вехи, или способы достижения проклампированной сотериологической цели, можно заключить, насколько высоко в индийском интеллектуальном сообществе ценились не только собственно ученость, знание, но и чисто формальное мастерство — владение диалектикой и эристкой, или ораторское искусство (красота, выразительность и убедительность речи), независимо от того, с каким религиозным мировоззрением оно связано.

¹⁴⁰ *Pramāṇa-prameya-saṃśaya-prajñāna-dṛṣṭānta-siddhānta-avayava-tarka-nirṇaya-vāda-jalpa-vitāṇḍa-hetvābhāsa-cchala-jāti-nigrahasthānānām tattvajñānām niḥśreyasa-adhigamaḥ* /I.1.1/. Цит. по: Angot 2009: 245.

¹⁴¹ О внимании к риторике свидетельствует падартха нириая (убежденность, уверенность). Речь о том, что достоверность доктрины проponenta (сиддханта) должна быть признана оппонентом не только формально как знак его поражения в споре, но и как его внутреннее убеждение (justified true belief). С этой целью к основным трем частям аргументации (тезису, доводу и примеру) добавляются еще две — применение и заключение, опровергающие довод и тезис. Исследователи неоднократно подчеркивали связь индийской логики с риторикой.

¹⁴² Санскр. слово niḥśreyasa означает букв. «отсутствие лучшего», «наилучшее», «наивысшее».

Ватсьяна определяет понятие «ньяя» как «систематическое, всестороннее критическое исследование (парикша) объекта (артха) с помощью инструментов достоверного познания — праман»¹⁴³. Несомненно, что именно эпистемология является основой, философской базой метода (ньяя), который Ватсьяна развивает в своем комментарии к НС. Его вклад в формирование этого метода и самой системы ньяя трудно переоценить, и это не просто формула вежливости. Рискну предположить, что именно Ватсьяна и был ключевой фигурой в формировании этой традиции как эпистемологической *par excellence*¹⁴⁴.

Ватсьяна решает задачу обоснования ньяи фундаментально, начав в своем введении к первой сутре НС I.1.1 с определения места и роли ньяи среди других дисциплин знания (вндья), перечисленных в авторитетнейшем своде «сертифицированных» наук ведийской ортодоксальной традиции — «Артхашастре» («Науке о пользе») Каутилья (датируется в диапазоне от II в. до н.э. до II в. н.э.). Обращением к этому источнику Ватсьяна поражает две цели: во-первых, он доказывает, что ньяя является «ортодоксальной» (астика) дисциплиной знания, опирающейся на авторитет Вед, и, во-вторых, он утверждает роль ньяи как пути к освобождающему знанию, т.е. ее статус сотериологической системы, следование принципам которой приводит к высшей религиозной цели, разделяемой практически всеми основными индийскими традициями, — освобождению от страданий и достижению мокши — состояния, в котором прекращается кармическое воздаяние.

Каутилья, как известно, отождествляет «философское делание» с анвикшики (букв. «последующим рассмотрением», с систематическим исследованием, «аналитикой»)¹⁴⁵. Какую прагматическую цель мог преследовать Ватсьяна своей ссылкой на «Артхашастру»? Несомненно, прежде всего апологетическую — в иерархическом социуме утвердить ньяю как «престижную» или «высокостатусную» форму деятельности в соответствии с господствующими в его эпоху культурными и религиозными нормами.

Как конкретно это выразилось в доктринальных терминах ньяи? Во-первых, в придании статуса праманы (инструмента достоверного познания) ведийскому корпусу текстов как содержащему откровение (Шрути), или откровенное Слово (Шабда) в форме высказывания заслуживающего доверия лица (антавачана) — самого Господа (Ишвары). Однако Ватсьяна этим не ограничился, распространив авторитетность на любое высказывание, автор которого компетентен в какой-либо области знаний. Во-вторых, в отождествлении метода ньяи прежде все-

¹⁴³ Введение Ватсьяны к ПС I.1.1. *pramāṇair artha-parīkṣaṇaṁ (nyāyaḥ)*. Цит. по: Angot 2009: 252. В данном случае единственное число слова «прамана» может толковаться в «коллективном» смысле.

¹⁴⁴ Многие авторы отмечают исключительный вклад Ватсьяны в доктрину ньяи. Так, нидерландский исследователь Ван Бижлерт пишет: «Хотя ПС были более содержательным трудом, чем предыдущие сочинения, концептуальную рамку последующей эпистемологической и логической мысли, определяющую форму „старой“ (традиционной) философии школы ньяя, создал Пакшиласвамин Ватсьяна в своей „Пьяя-бхашье“...» (Van Bijlert, 1989: 1). По словам Мэттью Даста, «Труд Ватсьяны создает формирующее видение саморепрезентации ньяи как философской системы, а также стратегию интерпретации, центральные линии аргументации и важные определения, которые более поздние наैयाки (философы ньяи) часто принимают за нечто само собой разумеющееся, как и сам исходный текст» (Dasti 2017: 209).

¹⁴⁵ По эту тему имеется огромное множество публикаций, среди которых отмечу прежде всего главу «Даршана, анвикшики и философия» фундаментального труда Хальбфасса (Halbfass 1988: 263–286), а также: Perry 1997: 450–452; Preisendanz 2000: 224–226.

го с логическим выводом (анвикшики = апумана). Однако обратим внимание на то, что статус логического вывода не означал абсолютного приоритета мышления, логики и не был признаком «рационализма» в западном понимании этого термина, поскольку объявлялся всецело зависимым, во-первых, от непосредственного восприятия, на которое он должен опираться (аналог западного эмпиризма — «нет ничего в разуме, чего не было бы в чувствах»), и, во-вторых, от Агамы или Шабды (авторитетного слова).

Это следует из уточнения Ватсьяны о том, что логический вывод, который противоречит непосредственному восприятию и Агаме (текстам откровения, передаваемым традицией, синоним Шрути), является псевдометодом (ньяя-абхаса).

Читаем в комментарии Ватсьяны к НС 1.1.1 в рубрике (4.2): «*Что же такое этот метод (ньяя)? [Метод] — это исследование предмета с помощью инструментов достоверного познания. Логический вывод, основанный на непосредственном восприятии (пратьякша) и откровении (агама), — это обследование (анвикша). Обследование — это критическое рассмотрение (анвикшана) предмета, известного из непосредственного восприятия и из откровения. То, что функционирует с помощью этого (обследования), есть анвикшики (критическое исследование, аналитика), (или) метод как разновидность достоверного знания (видья), или метод как авторитетная дисциплина знания (шастра). Тот логический вывод, который расходится с восприятием или откровением, является видимостью (метода), или псевдометодом*»¹⁴⁶.

В ответ на возражение оппонента¹⁴⁷, состоящее в том, что «аналитика» ньяи по самой своей процедуре, включающей такие обязательные элементы, как сомнение и т.п., отличает эту школу от метода познания атмана, или высшего «Я», составляющего суть сотериологии упанишадовского типа, Ватсьяна подчеркивает, что ньяя является не такой сотериологией, как упанишады, а такой, которая обоснована, доказана рационально с помощью аналитической процедуры (анвикшики)¹⁴⁸.

¹⁴⁶ *Kaḥ punar ayaṁ nyāyah? Pramāṇair artha-parīkṣaṇam (nyāyah) / Pratyakṣa-āgama-āśritam [ca] anumānam, sā anvīkṣā / Pratyakṣa-āgamābhyām ikṣitasya- [arthasya] anvīkṣaṇam anvīkṣā / Tayā pravartata ity anvīkṣikī nyāya-vidyā nyāya-śāstram / Yat punar anumānam pratyakṣa-āgama-viruddham nyāya-ābhāsaḥ sa iti /* Цит. по: Angot 2009: 231.

¹⁴⁷ Такую трактовку предлагает Брюс Перри: «Пакшиласвамин вводит аналитику, отвечая на следующее возражение оппонента: поскольку последние четырнадцать категорий, начиная с сомнения и кончая основаниям для порицания в споре, относятся к первым двум категориям (нраман и нрамея. — В.Л.), их отдельное упоминание в первой сутре неприемлемо. Их отдельное упоминание указывает на другую цель: показать, что ньяя — это аналитика (анвикшики), одна из четырех ортодоксальных наук (видья). Каждая ортодоксальная наука имеет свою основу, четырнадцать диалектических категорий составляют основу аналитики, которая и есть ньяя. Если бы эти категории не были бы отдельно специфицированы, то ньяя, подобно Упанишад, была бы только сотериологией (adhyātma-vidyā)» (Perry 1997: 452).

¹⁴⁸ О том, как умело вписывается ньяя в сотериологическую магистраль индийской философской мысли, можно прочесть в статьях Герхарда Оберхаммера. Оберхаммер называет ньяю «рациональной адхьяत्मической доктриной» (a rational adhyātma doctrine), т.е. сотериологической доктриной, направленной на познание Атмана (Оберхаммер 1964: 318). Карин Прайзенданц продолжает развивать эту мысль: «После того как Ватсьяна первоначально дифференцировал науку ньяи от науки атмана в версии упанишад на основании специальной процедуры, т.е. своего метода, теперь он утверждает и подчеркивает, что ньяя в действительности — и по своему содержанию, и по своей конечной цели — является атмавидьей (достоверным знанием Атмана)» (Preisendanz 2000: 229). Подробнее вопросы об отношении ньяи и сотериологии обсуждаются автором статьи в связи с ПС IV.2.38-50 (см.: Preisendanz 2000: 230–232, 234–236 и сл.).

Фактически сам метод ньяи задает, формирует предметную сферу его применения. Ватсьяна специально оговаривает, что ньяя не занимается ни теми предметами, которые в принципе невоспринимаемы, ни теми, чей статус, напротив, твердо установлен, *она исследует только те предметы, которые вызывают сомнение и по поводу которых формулируются разные точки зрения, тезисы и контртезисы*, т.е. те, относительно которых возникают дискуссии¹⁴⁹.

Само же сомнение (самшая) выражается в вимарше — колебании между тезисом и контртезисом, соответственно, пропонента и оппонента в дискуссии. В связи с этим ньяя как специальная деятельность, занятие, способ функционирования (правритти) относится к ситуации, когда происходит выдвижение тезисов и контртезисов и требуется выяснить, какой из них отвечает истинной природе вещей (таттва-джняна) и определяет границы исследуемого предмета (авадхарана) наиболее точно, приводя к выводу, вызывающему уверенность и не оставляющему у спорящих сторон никаких сомнений¹⁵⁰.

Ватсьяна ссылается на ПС I.1.41, где сказано: «Пирная — это когда в ситуации сомнения, состоящей в колебании (вимарша) между тезисом и контртезисом, происходит установление точных границ объекта»¹⁵¹. К этой сутре Ватсьяна дает собственное пояснение: «Установление точных границ объекта — это познание истинной природы вещей, которое характеризуется как внушающее нирная (уверенность). Что же до сомнения, то это познавательный акт (джняна), не устанавливающий точные границы объекта, когда относительно реального объекта имеется лишь колебание (вимарша), выраженное вопросом: „Что это такое?“»¹⁵².

Обратим внимание на то, что термин «джняна» используется здесь не в смысле достоверного, правильного знания, что предполагается западным термином «знание». Когда мы говорим «знание» без уточняющих определений («достоверное», «недостоверное» и т.п.), мы имеем в виду некое познавательное событие с неопределенным содержанием. Акт познания как таковой не приводит с необходимостью к достоверному результату. В этом отношении сомнение (самшая, вимарша) в ньяе вполне сопоставимо с методическим сомнением Декарта, которое было представлено французским мыслителем как необходимое условие достижения достоверного знания. В противоположность сомнению несомненное, удостоверенное или вызывающее уверенность познание, обозначенное термином «нирная», связано в ньяе с логическим выводом в форме нятичленной аргументации, и прежде всего с нятым членом — заключением (нигамана, пратъямная), которое состоит в повторении тезиса с целью окончательно убедить собеседника в истинности упомянутого в тезисе предмета вывода (садхья). Последнее соответствует риторической функции логическо-

¹⁴⁹ *Tatra na anupalabdhe na nirñite'rthe nyāya pravartate, kiṃ tarhi? Saṃśayite'rthe* / Цит. по: Angot 2009: 249.

¹⁵⁰ Парафраз текста: *Vimarśaḥ-- saṃśayaḥ / Pakṣa-pratipakṣau—nyāya-pravṛttiḥ / Artha-avadhāraṇaṁ nirñayaś tattva-jñānaṁ iti* / (Там же).

¹⁵¹ *vimrśya pakṣapratipakṣābhyām arthāvadhāraṇaṁ nirñayaḥ" iti* (Там же).

¹⁵² *arthāvadhāraṇaṁ nirñayas tattvajñānaṁ iti/ sa ca "ayaṁ kiṁśvid" iti vastuvimarśamātram anavadhāraṇaṁ jñānaṁ saṃśayaḥ, prameye 'ntarbhavann evaṁ arthaṁ prthag ucyate/* (Там же).

го вывода — порождением в слушателе определенного познания и уверенности, убежденности в его истинности¹⁵³.

Во введении к НС I.1.3 Ватсьяна формулирует содержание критического метода ньяи в терминах трех процедур: а) экспозиции в виде перечисления предметов, подлежащих рассмотрению (уддеша); б) характеристики (лакшана) каждого из них; в) всестороннего исследования (парикша) характеристик, вступающих в противоречие друг с другом или просто расходящихся по каким-то параметрам. В более развернутом виде: а) экспозиция состоит в именовании/обозначении (намадхья) падартх (предметов, или топиков, ньяи); б) характеристика (лакшана) — в указании на свойства (дхармы), которые дифференцируют сущность (таттва) рассматриваемого предмета; в) исследование — в критическом рассмотрении с помощью инструментов достоверного познания того, удовлетворяет ли характеризующее своей характеристике.

Современная когнитивная наука предоставляет попятные инструменты, которые позволяют увидеть в определениях Ватсьяны новые смыслы, не столь заметные, если мы остаемся в рамках более традиционного западного философского языка. Речь идет о дистрикции между когнитивными и метакогнитивными процессами, способностями, умениями, компетенциями. Термин «метакогнитивный», введенный Герардтом Фуллером (Geraint Fuller), означает в общих чертах *мышление о мышлении, знание о знании*, и тому подобную оценку субъектом своего знания. В свете этой дистрикции, как мне представляется, понятия «самшая» (сомнение) и «нпрная» (уверенность, определенность, установленность, удостоверенность) относятся не столько к первичному когнитивному акту, сколько к метакогнитивному уровню по отношению к этому когнитивному акту допропозиционального непосредственного восприятия (пратьяхши). Мы что-то увидели на расстоянии, но не можем идентифицировать воспринятый нами предмет, поэтому колеблемся между разными его идентификациями (столб это или человек, дым или пар? и т.п.). Таким образом, когнитивный акт непосредственного восприятия сопровождается метакогнитивным состоянием сомнения. Что же касается нпрнай, то это результат устранения, элиминации метакогнитивной ситуации сомнения, колебания между разными мнениями или познаниями в дискуссии, которое разрешается путем анализа и исследования, принятием более убедительных доказательств одной из спорящих сторон другой стороной.

Подводя итог, повторим, что Ватсьяна связывает ньяю с эпистемической и эпистемологической проблематикой и для него суть метода ньяи в специальном эпистемическом смысле (здесь я вывожу за скобки диалектический, диспутальный аспект ньяи) состоит в применении инструментов достоверного познания в контексте метакогнитивной неопределенности, когда мы что-то непосредственно восприняли или узнали из Откровения или заслуживающего доверия лица, но, несмотря на это, у нас нет уверенности в достоверности этой информации, в ее соответствии реальному положению вещей и ее прагматической ценности.

Что же помогает обрести такую уверенность? Применение инструментов достоверного познания и прежде всего нятичастного логического вывода, основан-

¹⁵³ См. нанча-аваява-вакья в Глоссарии. О понятии сомнения в индийской философии см.: Butzenberger 1996.

ного на положительном и отрицательном сопутствии (анвая-вьятпрека). Хотя в этой работе я не рассматриваю теорию логического вывода ввиду ее чрезвычайной технической сложности, которая может далеко и надолго увести нас в сторону от основной магистрали данного исследования, избежать обращения к этой теории, которой пропизан дискурс всех индийских школ, невозможно. В любом случае нам очень важно попятть, что вывод — это логическая операция каузального типа, когда результат — обретение достоверного знания — обеспечивается адекватными каузальными факторами. Достоверное знание (прама, прамнти) — это знание, приносящее практический результат или успешное знание, а его успех — это познание истинной природы вещей (таттва-джняна). В этом главный прагматический смысл познания.

Логика Ватсьяяны опиралась на преимущественно индуктивную теорию вывода, существовавшую до Дигнаги. Согласно ей, адекватный вывод должен обязательно иметь «эмпирическую базу» и именно эта база и определяет его правильность в той или иной ситуации. Такой «базой» являлись иллюстрационные примеры, которые приводятся в доказательство данного тезиса и демонстрируют связь (в форме положительного сопутствия или «проникновения», в современных терминах — коэкстенсивности) тезиса (пратиджня) и довода/аргумента (хету). В известном выводе о наличии огня за горой на основании подпимающего из-за горы дыма тезисом (пратиджня) и тем, что следует доказать (садхья), является утверждение «за горой огонь», доводом, посылкой, причиной (хету) — «потому что там дым». Примером: «как в кухонном очаге». Это пример, который подтверждает неизменное положительное сопутствие (анвая) огня и дыма: там, где огонь, там и дым. Позднее это отношение стали называть вьяпти — «пропикование». Однако для полного доказательства необходим и контрпример, или пример «отрицательного сопутствия». В данном случае — это «но не как в озере», т.е. на поверхности озера нет ни дыма, ни огня.

Примеры положительного и отрицательного сопутствия играли важнейшую роль в выводе индуктивного типа, именно на их основании у участников дискуссии и могла возникнуть искомая уверенность или определенность, которой требовалось добиваться путем самой процедуры вывода — главной методологической праманы ньяи.

Что же такое прамана? Остановимся на этом ключевом эпистемическом попяттии индийской философии и на его трактовке в современной индологии.

Прамана — инструмент, а не источник

Некоторые исследователи переводят слово «прамана» как «источник» (source). Однако, с моей точки зрения, это не соответствует значению слова «прамана» и как философского попяттия, и как термина эпистемологии, в частности у Ватсьяяны. Он трактует праману в контексте куста (тезауруса) эпистемических попяттий и термипов. Помимо термипа прамана, играющего основную системообразующую роль, в систему эпистемических попяттий входят: праматри, или прамата (субъект), прамея (объект), прам и прамнти (понимаемые как познание, явившееся результатом применения инструмента к предмету), или пра-

мана-пхала, а также — праманья, или праманатва — абстрактное свойство быть правильным, достоверным, надежным, авторитетным.

В своем введении к НС I.1.1, а по сути ко всему «основополагающему тексту» (сутрам) ньяи, Ватсьяна представляет все эти эпистемические категории единым блоком, как сетку взаимозависимых элементов системы, подчиняющихся единой прагматической цели:

«Инструменты познания (прамана) предметны/целесообразны/успешны (артхават)¹⁵⁴, поскольку когда постижение объекта [происходит] с помощью инструментов достоверного познания. [они] способны привести к деятельности (правритти). Без инструментов достоверного познания невозможно постижение объекта, без постижения объекта невозможна эффективная деятельность. [Пекто], постигнув определенный предмет познания именно с помощью инструментов достоверного познания, желает либо заполучить этот предмет, либо отбросить/избежать [его]. Желание того, кто побуждаем стремлением либо заполучить, либо отбросить [этот предмет, это то, что нами] названо „деятельностью“ (правритти). А эффективность/успешность — это ее (деятельности) связь с результатом. Пекто, совершающий усилия из желания заполучить или отбросить этот предмет, обретает или отбрасывает его»¹⁵⁵.

Далее Ватсьяна определяет термин «артха» (предмет, объект, цель):

«Артха (здесь цель и предмет) — это удовольствие (цель) и причина удовольствия (предмет), страдание и причина страдания. Предметы инструментов достоверного познания неисчислимы, поскольку неисчислимы разновидности одушевленных существ. Также и инструменты достоверного познания, связанные с предметами/целями, субъекты достоверного познания (прамата), объекты достоверного познания (прамея) и результирующие знания (прамити) являются предметными/целесообразными/успешными (артхават). Из чего это следует? Без них адекватное/эффективное познание предметов не имеет места»¹⁵⁶.

Иными словами, во главу угла Ватсьяна ставит именно прагматический критерий — успешность познания, подкрепленную успешной деятельностью. Не случайно Мэтью Даста определяет познание у Ватсьяны как «руководство к действию». Исследователь отмечает: «По сути, обеспечение успеха в действиях является критерием для определения законных источников знаний. Это представляет собой краеугольный камень рассмотрения эпистемического объяснения Ватсьяны, что напоминает аргументы современного релятивизма» (Dasti 2017: 215).

¹⁵⁴ В данном случае в тексте единственное число используется в «коллективном смысле», охватывающем все праманы, поэтому я предпочитаю не переводить данные термины во множественном числе.

¹⁵⁵ *pramāṇato'rtha-pratipattau pravṛtti-sāmarthyādarthavat pramāṇam / pramāṇam antareṇa na-artha-pratipattiḥ, na-artha-pratipattim antareṇa pravṛttisāmarthyam / pramāṇena khalv ayaṁ jñātā-artham upalabhya tam artham abhīpsati jihāsati vā / yasya-īpsā-jihāsā-prayuktasya sāmīha pravṛttiḥ [ity] ucyate. sāmarthyam punar asyāḥ phalena-abhisambandhaḥ/ Sāmīhamānas tam artham abhīpsan jihāsan vā tam artham āpnoti jahāti vā /* Цит. по: Angot 2009: 243.

¹⁵⁶ *arthas tu sukhaṁ sukha-hetuḥ ca, duḥkhaṁ duḥkha-hetuḥ ca / So'yaṁ pramāṇo'artho' parisāṅkhyeyaḥ, prāṇabhṛd-bhedasya-aparisāṅkhyeyatvāt / arthavati ca pramāṇe pramāṇa prameyaṁ pramītiḥ ity arthavanti bhavanti / kasmāi? anyatama-apāye'rthasya-anupapatteḥ /* (Там же).

Иными словами, речь идет не просто о приятии информации к сведению, а об «обоснованном убеждении» или «эпистемологически рациональном убеждении» (justified true belief), о надежности, заслуженном доверии (reliability).

Эту черту индийских философских концепций познания впервые отметил Бимал Кришна Матилал. Он пишет: «Философами западной традиции, равно как обычными людьми любых традиций, знание понимается не как преходящий ментальный эпизод, а как более стабильный предмет, передаваемый интерсубъективно. Мы обычно говорим, что знание — это сокровище. Мы его обретаем или получаем. Гита и многие другие тексты говорят о знании, которое остается с нами, т.е. „не убегает от нас“. В западной традиции, начиная с Платона („Менон“), принято говорить о знании как об „истинном и обоснованном убеждении/мнении“ (justified true belief). Авторы прамана-шастры (научных трактатов по теории инструментов достоверного познания. — В.Л.) тоже приписывали во внимание этот „диспозиционный“ характер познания, однако по мере развития своей прамана-шастры они подчеркивали исключительно „эпизодический“ характер эмерджентного осознания (emergent awareness)» (Matilal 1986: 101).

В отношении индийского материала Матилал предлагает использовать термин «джьяна» в смысле «когнитивного эпизода»: «Когнитивный эпизод, поскольку этот эпизод является кратковременным; однако впоследствии мы можем припомнить этот эпизод, что составит другой эпизод — эпизод опыта припоминания. Мы можем подтвердить или опровергнуть когнитивный эпизод, лишь сославшись на его мысленное содержание, которое может быть схвачено в языке» (Там же).

Матилал поясняет далее, что такое «диспозиция»: «Глагол знать на английском языке используется в значении диспозиции. Г. Райл назвал его глаголом, выражающим „способность“ (capacity). Однако Айер утверждает, что „диспозиции, которые, как считается, составляют знание... актуализируются через существование специального ментального состояния“. Однако, как я уже сказал, я попытаюсь соединить обретение знания не со специальным состоянием ума, а с определенным внутренним эпизодом или событием (occurrence). Не каждый когнитивный эпизод приравнивается к эпизоду познания (или знания в нашем смысле), хотя он „пытается“ быть таковым. В этом отношении также следует отметить параллелизм с верой/уверенностью/убеждением (belief). Когда человек приобретает уверенность (по крайней мере осознанно) каким-то предположительно надежным методом, тем самым он обязательно предполагает, что это истинно, поскольку верить во что-то — значит верить в то, что это истинно» (Там же: 101–102).

Отличие между индийским и западным подходами Матилал видит в том, что в последнем случае «истинность веры/уверенности/убеждения пуждается в обосновании осознанными доводами или каким-то другим способом, тогда как в первом случае нам необходимо обратить внимание на каузальные антицеденты или на кластеры феноменов (ментальных или физических или тех или других), которые конвергируют, чтобы произвести когнитивный эпизод» (Matilal 1986: 103). Первый подход породил проблему Геттиера, по поводу которой существует обширная литература, в том числе и в индологии. Теоретик праман в этой ситуации, как считает Матилал, сказал бы, что «вера/уверенность/убеждение

должны быть основаны на правильных прамапах как инструментах познания» (Там же: 204).

Ученик Матилала Джонардан Ганери развивает идеи своего учителя в терминах современного аналитического дискурса. Он, как и его учитель, различает понятия энизода познания, с которым отождествляет санскритские термины джняна и прама, и английский термин *justified true belief*, в котором *belief* обозначает не познание, а «диспозициональное состояние». Ганери видит в эпистемологии в Индии прежде всего исследование когнитивной перформативности (*cognitive performance*), тем самым ставя под сомнение универсалистский тезис, согласно которому свойства английского слова «знать» (*to know*) и английского предложения «S знает, что p» (*“S knows that p”*) разделяются переводами на большинство языков или даже на все языки мира. Ганери обращает внимание на то, что санскритский термин прама, самый близкий к английскому *knowledge* («знанию»), не разделяет статичности последнего, а напротив привносит в эпистемический дискурс динамический, перформативный характер. С его точки зрения, эпистемический словарь английского языка накладывает на наше понимание когнитивных процессов определенные ограничения и стереотипы, среди которых он отмечает следующие: «узкие, местнические (*parochial*) ассоциации, статичную, а не перформативную картину эпистемологической агенции (способности к действию), модель обоснования, которая привносит искажения в дискуссию о ценности эпистемологических практик и, возможно, нефактивную семантику¹⁵⁷, противоположенную целям эпистемологии» (Ganeri 2012: 20).

Современный индийский исследователь логики и эпистемологии Прадип Гокхале тоже подчеркивает, что в индийской традиции отсутствует определение знания в смысле *justified true belief* («обоснованного истинного убеждения/мнения»), мы можем найти там только нечто, подобное определению *justified true knowledge* (обоснованного истинного знания), но и это тоже сомнительно, так что наверняка можно утверждать только о наличии определения истинного или достоверного познания (*justified true cognition*), с которым связаны и прама и прамапа, и речь идет об истинном презентативном познании (см.: Gokhale 2010: 2–3).

Гокхале считает, что, если в западной традиции *justified true belief* имеет пропозициональную форму, т.е. выражено в высказывании, в индийской это далеко не всегда так: в адвайте это просто не так, в буддизме и в ньяс выделяются непропозициональные и пропозициональные формы познания (нпрвикальпака-савикальпака джняна). В буддизме непропозициональные формы являются прамапой (инструментом достоверного познания) более высокого порядка, чем пропозициональные, тогда как в ньяс первые нейтральны в отношении истинности-неистинности и только вторые наделяются достоверностью, идеитичной надежностью (*reliability*), которая передается санскритским термином «праманья» (*prāmāṇya*) (см.: Gokhale 2010: 4).

¹⁵⁷ В семантике водораздел между фактивными и нефактивными предикатами проходит между словами, означающими знание как соответствующее фактам, реальности, когда говорящей предпологается, что высказывание является истинностным, и словами в высказывании, истинность которого не предпологается.

Праманья когнитивного эпизода, как указывает Гокхале, обосновывается двояко:

- (i) тем, что приводит к успешной практике;
- (ii) тем, что возникает из адекватных, недефектных каузальных факторов (Gokhale 2010: 6).

Первый критерий можно назвать прагматическим или перформативным (в терминах Ганери), второй — каузальным. В ньяе Ватсьяны прагматический критерий имеет своей целью реализацию надежности познания истинной природы вещи (prāmāṇya-jñapti), тогда как каузальный критерий объясняет ее генезис (prāmāṇya-utpatti).

Ватсьяна, как мне представляется, связывает оба критерия: проверка эпизода познания практикой (прагматический критерий) успешна, если каузальные факторы, вызвавшие этот эпизод, не имеют дефектов (каузальный критерий) и поэтому всецело соответствуют своим функциям. Каковы их функции?

Во введении к НС I.1.1. Ватсьяна пишет: «Из этих (факторов познавательного процесса) познающий субъект (прамата) — это деятельность того, кто побуждаем желанием обрести или отбросить предмет. То, посредством чего он постигает предмет, это инструмент достоверного познания (прамана). Предмет, который достоверно познается, это достоверно познаваемое (прамея). То, что является распознаванием (виджняна) этого (предмета), это достоверное познание (прамити). И таким образом истинная природа/суть/сущность (таттва) [объектов] реализуется/осознается в своей целокупности при наличии всех четырех (факторов)»¹⁵⁸.

Обычно считается, что все обозначения факторов познавательного процесса образованы от глагола mā (измерять)¹⁵⁹ и преверба пра, усиливающего действие глагола и как бы придающего ему «правильное направление». Корень mā (mi-meti) отсылает к ведийским истокам, к космоустроительной деятельности дэвов (божеств), которая состоит в том, чтобы измерить мпр, тем самым придав ему необходимую меру. В парафразе НБ к НС I.1.1.3 «Инструменты достоверного познания — это непосредственное восприятие, логический вывод, аналогия и словесное свидетельство»¹⁶⁰ Ватсьяна приводит слово мана (māna) «акт познания», «суждение», образованное от корня mā (Angot 2009: 266).

Вместе с тем в приведенном выше тексте Ватсьяна использует другую глагольную форму — pramīṇoti (3 л. ед. ч.), которая может быть образована только от корня “mi”, идеоматическое значение которого — «прикреплять», «фиксировать», а терминологическое — «выносить суждение», «постигать»¹⁶¹. Карин Прайзендаиц отмечает, что нутаница между корнями “mā” и “mi”, согласно Майрхоферу, возникла уже в «ранних текстах», что и позволяет объяснить, по-

¹⁵⁸ *tatra yasya-īpsā-jihāsā-prayuktasya pravṛttiḥ sa pramātā, sa yena-arthaṃ pramīṇoti [vijānāti] tat pramāṇaṃ yo'rthaḥ pramīyate [jñāyate] tat prameyaṃ, yad [tas] artha-vijñānaṃ sā pramitiḥ [iti], catasṛṣu ca-evaṇvidhāsv artha-tattvaṃ parisamāpyate / Tatra yasya-īpsā-jihāsā-prayuktasya pravṛttiḥ sa pramātā, sa yena-arthaṃ pramīṇoti [vijānāti] tat pramāṇaṃ yo'rthaḥ pramīyate tat prameyaṃ, yad artha-vijñānaṃ sā pramitiḥ, catasṛṣu ca-evaṇvidhāsv (artha-)tattvaṃ parisamāpyate /* Цит. по: Angot 2009: 244.

¹⁵⁹ Существуют два других значения корня mā, на которые указывает Т. Барроу: «создавать» и «уверять» (to ascertain) (Burrow 1980a; 1980b).

¹⁶⁰ *Pratyakṣa-anumāna-upamāna-śabdāḥ pramāṇāni* / Цит. по: Angot 2009: 266.

¹⁶¹ См.: Mayrhofer 1993; L. Renou 1978: 133–140.

чему Ватсьяяна использует глагольную форму *pramīṇoti*. Исследовательница склоняется к мнению, что Ватсьяяна связывает термины *прамана* и *анумана* с «последующим измерением», как это и принято считать в современной индологии¹⁶². Иными словами, она допускает, что автор НБ употребляет *pramīṇoti* в значении глагольного корня “mā” — «измерять».

Первое, что важно отметить в приведенном отрывке, — это представление четырех энзодов познавательного процесса как *системы разных ролевых функций, нацеленных на одну общую цель — обеспечить практическую целесообразность или эффективность познания*, понимаемую здесь в обыденном, мпрском, а не в сотериологическом смысле. Этот четкий акцент на прагматическую, перформативную ориентацию энистемологин у Ватсьяяны не находит прямого аналога у Дигнаги, но симптоматично совпадает с «прагматизмом» Дхармакирти, который добавил критерий артха-крня-каритва (способность произвести целесообразное действие) к своему определению непосредственного восприятия.

То, что Ватсьяяна понимал *праману* прежде всего как инструмент, хотя и использовал и в других смыслах (например, как синоним достоверного знания вообще), документировано не только во введении, процитированном выше, но и в комментариях Ватсьяяны к НС I.1.3 и НС II.1.16. В НБ к НС I.1.3, в которых наглядно демонстрирует инструментальность *праманы* с этимологической точки зрения, восходящей к грамматическому анализу: слово *pramāṇa* состоит из глагольного корня *pra-mā* и суффикса *āṇa*, обозначаемого в системе Панини формулой <LyuT>, передающей инструментальность¹⁶³. Именно поэтому Ватсьяяна и называет *праманы* «инструментами» (*садхана*). «Слово „прамана“ (*прамана-шабда*) объясняется как то, посредством чего измеряют (*pramīyate anena-iti*) в смысле обозначения инструмента (карана)»¹⁶⁴.

Ассоциативный ряд, восходящий к самой процедуре измерения и разным ее аспектам, можно дополнить такими понятиями, как мера, стандарт, эталон, критерий (адекватности) и даже авторитетность; человек тоже может быть вовлечен в этот процесс в качестве измеряющего, оценивающего. Исходный ассоциативный ряд: мера, измерение, соразмерность, соизмеримость, — «упакованный» во все термины *праманавады*, играет системообразующую роль еще и потому, что отражает определенную метафизику познания. Знание в индийской философии понимается как событие, процесс или феномен внутреннего опыта человека. Оно случается¹⁶⁵ лишь в том случае, если личность способна его вместить¹⁶⁶, т.е. при

¹⁶² См.: Preisendanz 2000: 225, прим. 22.

¹⁶³ Однако в некоторых контекстах *прамана* употребляется в смысле *прамити* как энзод достоверного познания. См.: Angot 269–270, прим. 774.

¹⁶⁴ Цит. по: Angot 2009: 269.

¹⁶⁵ Как любил говорить Мераб Мамардашвили, «свет приходит только из собственной темноты».

¹⁶⁶ Эту идею зависимости знания от состояния сознания субъекта ярко выразил Александр Моисеевич Пятигорский в своей статье «Знание как знак личности в духовной культуре древней Индии»: «В индийской мифологии Знание получается изнутри человека, происходит от того, что он есть, не будучи ни в какой степени обусловлено ситуациями, в которых оказывается человек, и не обуславливая эти ситуации. Оно является тем, что познаёт эти ситуации определенным образом, и через познание этих ситуаций познаёт личность (либо — как самое себя — для тех систем индийского мировоззрения, где личность отождествляется с сознанием и где, таким образом, знание есть „сознание сознания“, либо — как нечто другое, ни с чем не отождествимое — для тех систем, которые принимают существование абсолютного личностного начала, например атмана)» (Пятигорский 2018: 136).

условии «соизмеримости» личности и взыскуемого ею знания. При этом эпизодический, кратковременный характер этого события (вспомним Матилала) требует от субъекта постоянно возобновляемых усилий, чтобы «удержать» это событие в сознании. Мераб Мамардашвили выражал это так: «На вчерашней добродетели не укладываются спать»¹⁶⁷.

Таким образом, событие получения знания должно быть принципиально *соизмеримо* с создающим или с воспринимающим его сознанием, соответствовать уровню интеллектуального или духовного развития личности. Отношение соизмеримости существует между всеми факторами познавательного процесса: объекты *соизмеримы* с инструментами их восприятия, инструменты восприятия *соизмеримы* с объектами, знание, полученное в результате применения инструментов, *соизмеримых* с объектами, должно быть *соизмеримым* с субъектом, и только лишь в этом случае, и никак иначе, он сможет обрести знание в полной мере, т.е. не просто как информацию, но как «обоснованное убеждение», не оставляющее ни малейшего сомнения.

Каждая прамана «измеряет» только свой, *соизмеримый* с ней объект: пратьяхша (непосредственное восприятие) — объекты чувственных способностей (индрий), анумана (логический вывод) — как показывает приставка «ану-» (после), измеряет «вслед» за восприятием — те объекты, которые актуально не воспринимаются, но были восприняты прежде. Прамана-шабда, или аптавачана (свидетельство заслуживающего доверия лица, или авторитетного свидетельства), может касаться и религиозных убеждений (припятня в качестве авторитетных текстов ортодоксальной традиции, например аюрведы), и обыденной практики, например, когда человек, оказавшийся в незнакомой местности, увидев животное, которое раньше никогда не встречал, ипересуется у местного жителя, что это за животное, и тот сообщает ему, что это гаял.

Вместе с тем благодаря прамане шабде (словесное свидетельство) возможно выйти за пределы обычного опыта к чему-то в принципе не наблюдаемому, такому как «небеса» и т.п., не постижимому ни чувствами (ати-индрия), ни обычным умом, т.е. чему-то запредельному, отмирному, трансцендентному. Роль моста между обыденной и трансцендентной реальностью, между знанием в обыденном смысле и мистическим гнозисом опять-таки принадлежит свидетельствам Шрути, Агамам (священным текстам Вед, особенно упанишадам).

Первостепенное внимание Ватсыяны к тому, какими именно способами мы можем получать представления о мире, сближает его подход с картезианской традицией. Истинность той или иной философской концептуализации будет определяться нашими способами, инструментами познания (праманами) и когнитивными возможностями, соответствующими каждому из этих инструментов. В. ван Бижлерт справедливо отмечает, что НБ «вносит (также впервые) некоторые эпистемологические критерии для проверки метафизических высказываний» (Van Bijlert 1989: XX).

Именно система четырех факторов (прамана, прамея, прамата и прамити) задает сетку параметров, в которую Ватсыяна вносит событие или эпизод познания. Фактически в его толковании разворачивание познавательного процесса

¹⁶⁷ Так сохранила его слова моя память. За точность цитаты поручиться не могу.

как целого обеспечивается выполнением своей специализированной функции каждым из ключевых факторов этого процесса. Если какой-то фактор отсутствует, то познание просто не возникнет, а точнее, возникает лишь видимость познания (абхаса). Это соответствует генетическому каузальному подходу к познанию. Я называю эту каузальную модель функционально-холистической моделью целого: роль целого реализуется, если каждый из входящих в целое элементов правильно выполняет свою функцию¹⁶⁸.

Такой же классификации по функциональному признаку Ватсьяна подвергает и няттичленную аргументацию (панча-аваява-вакья), связывая ее с классификацией праман.

В НБ к НС I.1.39 (рубрика 7) Ватсьяна дает обоснование этой связи:

«И в высказывании, в котором имеется собрание членов аргументации, праманы устанавливают предметы в силу того, что связывают соответствующие друг другу. Вероятно, в следующем порядке: тезис (пратиджня) имеет своей предметной сферой слово, поскольку наставление заслуживающего доверия лица объединяет непосредственное восприятие и логический вывод и, если только речь не идет о риши (провидце), не имеет место независимо (от них). Довод (хету) есть логический вывод, поскольку имеет место благодаря постижению сходства в примере. И это (логический вывод) поясняется в комментарии к примеру. Пример (удахарана) имеет своей предметной областью непосредственно воспринимаемое, поскольку невоспринимаемое устанавливается с помощью воспринимаемого. Применение (упаная) — это сравнение (упамана), поскольку оно резюмирует: „так же и в этом случае“ или „не так и в этом случае“, когда свойством сравнения является отрицание [чего-то], когда утверждается резюмирование противоположного свойства. Заключение (нигамана) демонстрирует способность всех (частей аргументации) постичь один и тот же предмет»¹⁶⁹.

Здесь же даются примеры членов аргументации: тезис: звук невечен; довод: поскольку произведен; пример: как горшок; применение: и здесь тоже (как и в случае горшка); заключение: поскольку звук произведен, он невечен.

Проблематика логического вывода выходит за пределы предмета моего исследования. Здесь я привожу классификацию с примером няттичленной аргумен-

¹⁶⁸ Функциональная модель была чрезвычайно распространена в Индии. Как самый яркий пример можно привести идею общей дхармы, которая поддерживается исполнением своей дхармы каждым из сегментов традиционного общества (свадхарма или варна-ашрама-дхарма). Буддисты тоже любили функциональные модели, например модель колесницы из знаменитого диалога буддийского монаха Пагасены и эллинистического нравителя Милинды (Менандра) из «Милинда-панхи» («Вопросов царя Милинды»). Монах объясняет царю, что колесница — это лишь имя, которое обозначает совокупность колес, дышла, сиденья и т.д. Она может функционировать, только когда все эти детали на своем месте и каждая выполняет свою функцию; не будь хотя бы одной из них — колесница не сдвинется с места.

¹⁶⁹ *Avayava-samudāye ca vākye saṃbhūya-itaretara-abhisambandhāt pramāṇāny arthān sādhayanti iti / Saṃbhavas tāvat, śabda-viśayā pratijñā, āpta-upadeśasya pratyakṣa anumānābhyām pratisamdhānād anrṣeś ca svātantrya-anupapattēḥ / Anumānam hetuḥ, udāharane sādṛśya-pratipattēḥ / Tac ca udāharaṇa-bhāṣye vyākhyātam / Pratyakṣa-viśayam udāharaṇam dṛṣṭena adṛṣṭa-siddheḥ / Upamānam upanayaḥ tathā iti upasaṃhārāt, na ca tathā iti vā upamāna-dharma-pratiśedhe viparīta-dharma-upasaṃhāra-siddheḥ, sarveṣāṃ eka-artha-pratipattau sāmānyā-pradarśanam niḡamanam iti /* Цит. по: Angot 2009: 331.

тачин только ради иллюстрации важного для меня тезиса о тесной связи логики Ватсьяны с его эпистемологией и, более того, о доминировании эпистемологии над логикой, что, возможно, объясняет его приверженность преимущественно индуктивной модели познания, не поднимающейся на уровень дедуктивных обобщений¹⁷⁰.

Караки и факторы познавательного процесса

Далее я постараюсь доказать, что прообразом и паттерном распределения функций познавательного процесса Ватсьяне послужила система карак (семантических каузальных факторов) Панини.

Вьякарана (лингвистическая традиция Иидин) сыграла определяющую роль в формировании стиля мышления индийских философов, которые пользовались санскритом в своих ученых и философских дискурсах. Эти мыслители были исключительно брахманами (ученым сословием), получившими серьезное лингвистическое образование, часто начиная с детства, когда от них требовали заучивания наизусть сутр (правил) Панини. На примере Ватсьяны и даже на примере Дигнаги мы можем видеть влияние лингвистических категорий и методов на структуру теоретического дискурса индийских мыслителей.

Российский лингвист Б.А. Захарьин дает следующее определение караки: «„реализатор [действия]“, „фактор“, „актапт“ — в лингвистике грамматическая функция, регулирующая отношение предиката к тем компонентам высказывания, которые выражают партиципаты. При порождении соответствующего высказывания таким компонентам присваиваются *тематические (глубинно-синтаксические) роли* (курсив мой. — В.Л.), или, в терминах порождающей грамматики, „θ-роли“. Основным при этом является следующее требование („θ-критерий“): *каждая роль приписывается только одному актанту и каждый актант соотносится с одной и только одной тематической ролью*»¹⁷¹.

Как отмечают лингвисты Джоши и Рудберген, термин «карака» применяется к: а) любому типу отношений, которые возникают между агентом, предметом, инструментом и тому подобными факторами действия; б) любому фактору (одушевленному или неодушевленному), участвующему в действии; в) а также может относиться и к слову, обозначающему названное (Joshi, Roodbergen (eds.) 1975:ii).

Рассмотрим правила карак, данные самим Панини («Аштадхьяи» I.4.24–55) с разъясняющими примерами из комментариев (Joshi, Roodbergen (eds.) 1991: 90–160):

1.4.24. «Фикспрованная точка, от которой происходит удаление, [называется] ападана, [когда она становится фактором действия] (dhruvam arāye ‘pādānam)». Например: «Он идет из деревни» (деревня является фикспрованной точкой, от которой происходит удаление, поэтому деревня будет в этом случае ападаной).

¹⁷⁰ Прогрессу брахманистской логики несомненно содействовали буддисты, которые ввели более строгие логические принципы для отбора валидных логических доводов — трайрунья. См. Глоссарий. Вайшешик Прашастанада, знакомый с этими принципами, продвинулся значительно дальше Ватсьяны на пути к дедуктивному выводу. См.: Лысенко 2005: 474–475.

¹⁷¹ Захарьин Б.А. Карака. ИФЭ. М., 2009.

1.4.32. «[То, что] агент подразумевает через объект, [называется] сампрадана, [когда становится фактором действия] (*karmanā yam abhiprati sampradāna*)». Например: «Он дает корову учителю» (учитель будет в этом случае реципиентом).

1.4.42. «Наилучший способ реализации действия [называется] карана (инструмент) (*sādhakatamaṁ karaṇam*)». Например: «Он рубит [дерево] *топором*» (топор является караной).

1.4.45. «Местоположение [называется] адхикарана, [когда становится фактором действия] (*ādhāro 'dhikaraṇam*)». Например: «Он сидит на подстилке», «Он готовит пищу в горшке».

1.4.49. «То, что агент более всего желает обрести, [называется] карман (объект), [когда становится фактором действия] (*kartur ipsitatamaṁ karman*)». Например: «Он изготавливает подстилку». Подстилка является объектом (целью) действия.

1.4.54. «Автономный [фактор действия называется] „агент“, [когда становится фактором действия] (*svatantraḥ kartā*)». Например: «Девадатта готовит пищу», или «Горшок готовит пищу», или в инструментальном падеже: «Пища готовится Девадаттой».

1.4.55. «Побудитель (независимого агента) называется „агент“ или „причина“ (*hetu*), [когда становится фактором действия] (*tat prayojaka, tat hetu*)». Например: «Девадатта заставляет Яджпядатту готовить пищу» (Девадатта выступает хету, «побудителем» действия Яджпядатты, что выражается каузативной формой глагола). Отметим, что Бхартрихари считал хету седьмой караккой.

Как отмечает российский лингвист О.А. Волошина, «субъект “*hetu*” отличается от объекта в инструменталисе “*karaṇa*”, так как “*hetu*” есть внутренняя побудительная причина действия, а “*karaṇa*” лишь внешняя причина, зависящая от воли субъекта» (Волошина 2004: 91).

Вещь, живое существо, отношение — словом, любой феномен становится караккой, если он в той или иной форме участвует в реализации действия. Стало быть, способность быть той или иной караккой для каузального фактора действия зависит от ситуаций, в которой совершается действие. Одна и та же вещь в разных контекстах может выступать в роли разных карак: например, деревня, от которой удаляются, служит ападаной (отправной точкой) действия, но деревня, в которую идет Девадатта, служит адхикараной (конечным нунктом) действия передвижения.

Грамматисты устанавливают некоторые, но не абсолютные, соответствия между каракками и падежами. Ападана соответствует аблативу, или отложительно-му падежу, сампрадана — дательному падежу, карана — инструментальному, или творительному, падежу, адхикарана — локативу (местному падежу), карман — винительному падежу, картр — именительному и инструментальному падежам. Но это соответствие далеко не полно, например, мы не найдем караки, соответствующей родительному падежу. Более того, у Панини нет попятя грамматического субъекта, т.е. подлежащего (субъект выражается глагольными окончаниями), а карака «агент» (карта/картр) отражена как в именительном, так и в инструментальном падежах, она также может выражаться глагольным аффиксом, и в этом случае падежные окончания не играют роли, в то время как ка-

рака «объект» (karman) может выражаться не только винительным, но и родительным, дательным и даже творительным падежами (2.3.12)¹⁷².

«Даже если попятие карак и было введено из наблюдения над санскритскими падежами, — пишет Хармут Шарфе, — Панини поднял его над уровнем значимости падежей, превратив в посредников между реальностью и грамматическими категориями. Их важность, часто понимаемая неверно, далеко превосходит важность сиптаксиса падежей; наряду с глагольными корнями они являются первичными факторами всей грамматики в целом» (Sharfe 1977: 95). Шарфе также считает, что концепция карак связывает грамматические и логические попятня (Sharfe 1977: 112).

«Лингвистический проект» Панини иногда сравнивают с порождающей грамматикой Хомского на том основании, что व्याкарана не анализирует «готовый», т.е. существующий, язык, а скорее, учит образованию, созданию правильных языковых форм. В этом отношении и на караки можно посмотреть как на глубинные «порождающие структуры» языкового мышления — некие исходные смысловые диспозиции, констелляции точек роста смыслов, с помощью которых язык препарирует материал реальности в собственных категориях. Как эти глубинные структуры воплощаются в материале когнитивных процессов, как раз и показывает Ватсыяна.

В НБ к НС II.1.15 Ватсыяна формулирует свое общее понимание роли и функций терминологического инструментария энистемологин: «Обозначения „инструмент достоверного познания“ (прамана) и „объект достоверного познания“ (прамея) могут применяться совместно (самавешана¹⁷³) в зависимости от условий [применения] обозначений. В данном случае условие обозначения (термином) „прамана“ — [это бытие] инструментом непосредственного постижения, а условие обозначения (термином) „прамея“ — [это бытие] предметной областью постижения. Когда же случается, что предмет постижения (прамея) становится инструментом (прамана) чего-то (другого), то одна и та же вещь (артха) обозначается и как „прамея“, и как „прамана“»¹⁷⁴.

То есть употребление терминов «прамана» и «прамея» варьирует в зависимости от семантического контекста, в котором участвуют соответствующие референты. Назовем это «контекстуальным подходом».

В НС II.1.16 «контекстуальный подход» иллюстрируется ярким сравнением с весами: «[Инструменты достоверного познания могут быть] предметами достоверного познания, подобно тому как весы — [предметом взвешивания]»¹⁷⁵.

¹⁷² Об интерпретации карак см.: Кинарски, Сталь 1967; Кардона 1980.

¹⁷³ Как отмечает Анго, термин «самвеша» (проникновение, сосуществование, сожителство, от sam-viś) как грамматический термин означает ситуацию, когда два технических термина одновременно применяются к одному и тому же грамматическому явлению. Однако в данном случае речь идет не об одновременности, а о ноочередности: в одном случае действует одно значение, в другом — другое. См.: Angot 2009: 396.

¹⁷⁴ *Prāmāṇaṃ prameyaṃ iti ca [īyaṃ] samākhyā samāveśena [pra]vartate samākhyā-nimitta-vaśāt / Samākhyā-nimittaṃ tu upalabdhi-sādhanaṃ prāmāṇaṃ upalabdhi-viśayaś ca prameyaṃ iti / Yādā ca upalabdhi-viśayaḥ kvacid upalabdhi-sādhanaṃ bhavati tadā prāmāṇaṃ [iti ca] prameyaṃ iti ca eko'rtho'bhidhīyate* (Там же).

¹⁷⁵ *Prameyā ca tulāpramāṇyāvāt* (Там же).

Ватсьяна поясняет, что в ситуации измерения веса, например, когда взвешивается изделие из золота, весы являются прамамой (инструментом), тогда как взвешиваемое изделие — прамеей (предметом взвешивания). Когда же сами эти весы проверяются на точность с помощью других весов, то первые весы будут прамеей, а вторые — прамамой. Этот порядок касается всех топиков (падартх), перечисленных в НС I.1.1¹⁷⁶.

Для наших целей выразим мысль Ватсьяны предельно кратко: прама, прамея и т.п. — это взаимосоотносительные функции, взаимосвязанные операции, а не какие-то отдельные сущности, за которыми навечно закреплены определенные функции. Распределение функций (выпара) зависит от контекста. То, что является прамамой (инструментом) в одной ситуации, в другой ситуации может стать прамеей (предметом). То есть критерием, определяющим, с чем мы имеем дело — с инструментом или предметом, — является конкретная ситуация, контекст, в котором происходит действие (в данном случае действие взвешивания). Как можно заметить, контекстуальный подход предполагает для каждого случая свою пространственно-временную рамку: один фактор — одна функция. Это значит, что две разные функции одного и того же явления не могут реализоваться одновременно в одном месте и в одно время, каждая приурочена к своему месту-времени в топологической и темпоральной рамке.

Кроме того, если инструмент познания в одном контексте может стать предметом познания в другом контексте, прама может стать прамеей, и это относится ко всем четырем прамам, то обратное далеко не очевидно. Мишель Анго обращает наше внимание на то, что из сниска прамей, или предметов познания, в НС I.1.9 относительно атмана утверждается, что он может быть прамеей и, разумеется, праматром (субъектом), но не может быть прамамой (НБ к НС I.1.16) (Angot 2009: 396), т.е. атман не может быть инструментом чего-то иного, чем он сам. Почему же? Ответ: в силу того, что инструмент всегда зависит от того, инструментом чего он является, атман же обладает независимостью, или автономией (svātantrya), поскольку является субъектом, а субъект в системе карак, как мы видели, характеризуется независимостью (Пан I.4.54). Это доказывается через принципиальное отличие атмана от чувственных способностей, которые служат ему в качестве инструментов познания.

Не только прама и прамея, но и другие каузальные факторы познавательного процесса, прамата и прамити — субъект и само познание, или его результат, суть тоже обозначения (самакхья) соотносительных функций/ролей/каузальных факторов (карака), которые одни и те же явления могут выполнять в разных контекстах. Ватсьяна в НБ к НС II.1.16 демонстрирует это на двух примерах: атмана (самости, Я, души) и его качества — буддхи (познания):

«Атман значит[ся] [в рубрике] „прамея“ (предмет достоверного познания) в той степени, в которой он относится к предметной области постижения, но в восприятии он — познающий агент (прамата), поскольку обладает автоно-

¹⁷⁶ Gurutva-parimāṇa-jñāna-sādhanaṃ tulā pramāṇam, jñāna-viśayo guru dravyaṃ suvarṇa ādī prameyam / Yādā suvarṇa ādinā tulā-antaraṃ vyavasthāpyate tadā tulā-antara-pratipattau suvarṇa ādī [sādhanaṃ] pramāṇaṃ tulā-antaraṃ prameyam iti [bhavati] / Evam anavayavena tantra-artha uddiṣṭo veditavyaḥ / Цит. по: Angot 2009: 397.

мией (сватантрыя)¹⁷⁷. Буддхи (познание) есть прамана, [когда буддхи] играет в восприятии роль инструмента (садханатва), и прамея, [когда буддхи играет роль] предмета постижения (упалабдхи-вишайатва). Когда же [буддхи-познание] не то и не другое, то оно есть прамити (само познание или его результат)¹⁷⁸.

Продолжая комментировать НС II.1.16, Ватсьяяна показывает, как работает принцип установления значения слов в зависимости от контекста на примере карак.

Он уподобляет категории прамея караке «объект» (карман), прамана — караке «инструмент» (карана), праматри — караке «агент» (карта/картр/картух), прамити — самому действию (крिया) или его результату (пхала). По Ватсьяяне, «в зависимости от условий (от контекста) слова для обозначения карак употребляются согласованно»¹⁷⁹. Его определения и некоторые примеры восходят к Панини.

Семантический анализ высказывания в категориях карак иллюстрируется Ватсьяяной на примере слова «дерево», функция которого в предложении меняется в зависимости от контекста: «[Говорят:] „Дерево стоит“. [Здесь дерево] карака-агент, поскольку его стояние на своем месте автономно (сватантрыя)¹⁸⁰. «[Говорят:] „Он смотрит на дерево“. [Здесь дерево] карака-объект (карман), поскольку это объект, который агент больше всего желает обрести»¹⁸¹. «[Говорят:] „Он сообщает о луне посредством дерева“. [Здесь дерево] карака-инструмент, поскольку является наилучшим способом узнать [луну]»¹⁸². «[Говорят:] „Он льет воду для/ради дерева“. [Здесь дерево] карака-бенефициант/реципиент действия, ввиду намерения связать [дерево] с выливаемой водой»¹⁸³. «[Говорят:] „Лист падает с дерева“. [Здесь дерево] карака-отправная точка, от которой отталкивается действие»¹⁸⁴. «[Говорят:] „На дереве птицы“. [Здесь дерево] есть субстрат, местонахождение действия (адхикарана¹⁸⁵)»¹⁸⁶.

¹⁷⁷ Связь функции агента с автономией, т.е. его независимость от других факторов, формулируется в определении соответствующего актанта (караки). См. далее.

¹⁷⁸ *Ātmā tāvad upalabdhi-viśayatvāt prameye paripaṭhitāḥ, upalabdhyau svātantryāt pramātā / Buddhir upalabdhi-sādhanaṭvāt pramāṇam, upalabdhi-viśayatvāt prameyam; ubhaya-abhāvāt tu pramītiḥ* / Цит. по: Angot 2009: 397.

¹⁷⁹ ...*kāraka-śabdā nimitta-vaśāt samāveśeṇa vartanta iti* // Цит. по: Angot 2009: 398.

Слово *samāveśeṇa*, как отмечает Анго, в данном тексте имеет значение не столько одновременности, сколько последовательности: «такая-то субстанция может принять на себя такую-то роль в таких-то обстоятельствах и т.н.» (Angot 2009: 398).

¹⁸⁰ Ссылка на Пан. I.4.54 — сутру, в которой определяется агент действия как автономный: *Svatantraḥ kartā*.

¹⁸¹ Ссылка на Пан. I.4.49: *Kartur īpsitatamam karma*.

¹⁸² Ссылка на Пан. I.4.42: *Sādhakatamam karaṇam*.

¹⁸³ Ссылка на Пан. I.4.32: *Karmaṇam yamabhipraiti sa sampradānam*.

¹⁸⁴ Ссылка на Пан. I.4.24: *Dhruvam apāye'pādānam*.

¹⁸⁵ Ссылка на Пан. I.4.45: *Ādhāro'dhikaraṇam*.

¹⁸⁶ *Ṛkṣas tiṣṭhati iti svasṭhitau [ṛkṣaḥ] svātantryāt kartā / Ṛkṣaṃ paśyati iti darśanena āptum iśyamāṇatamavāt karma / Ṛkṣeṇa candramasaṃ jñāpayati iti jñāpakasya sādhanakatamavāt karaṇam / Ṛkṣāya udakam āsiñcati iti āsicyamānena udakena ṛkṣam abhipraiti iti sampradānam / Ṛkṣāt parṇam patati iti 'Dhruvam apāye'pādānam' ity apādānam / Ṛkṣe vayāṃsi santi iti 'Ādhāro'dhikaraṇam' ity adhikaraṇam* / Цит. по: Angot 2009: 398.

Ватсьяна фактически показывает, как носитель языка манипулирует вещами, связывая их с действиями, с функциями: одна и та же вещь (в его примере — дерево), меняя маски-караки, оказывается вовлеченной в разные мизансцены действия.

«Тем самым показано, что карака — это не субстанция как таковая и не действие как таковое. Что же тогда? Карака — это то, что является инструментом реализации активности, связанным со специфической активностью. Например, агентом (карта) является не субстанция как таковая, не действие как таковое, а то, что становится инструментом реализации действия само по себе, автономно (сватантрия). Аналогично объект — самая желанная цель действия, а не субстанция или действие сами по себе. И аналогично в отношении инструмента как наилучшего реализатора (действия) и других (карак). Таким образом, обозначение карака употребляется здесь так же, как и в определениях (Панини). Оно не применяется ни к чистой субстанции, ни к чистому действию. К чему же тогда? К тому, что, будучи связанным со специфической активностью, является инструментом реализации действия. И слово карака — это и инструмент (прамана), (и) объект достоверного познания (прамея); и, таким образом, оно не должно отбрасывать своего свойства быть каракой — каузальным фактором действия»¹⁸⁷.

Яснее не скажешь — прамана и прамея, как и караки, суть функций, каузальные факторы, понимание роли которых важно для успешной познавательной деятельности.

Таким образом, Ватсьяна предлагает рассматривать попятя прамана, прамея и т.д. как набор функций, обеспечивающих холистическую гиперфункцию познания. Этот подход позволяет помещать одни и те же элементы в разные позиции в рамках некой общей системы координат или наделять их разными функциями, вносящими свой вклад в формирование общего результата.

Аналогично караке «инструмент» — самой действенной в выражении объекта («наилучший способ узнать луну»), прамана — это самый действенный, эффективный, продуктивный причинный фактор познания в сравнении с другими факторами — объектом (прамея), субъектом познания (прамата) и знанием (прама/прамити).

Мы можем подвести некоторые итоги и зафиксировать некоторые результаты нашего краткого обзора концепции праманы у Ватсьяны. Во-первых, для Ватсьяны праманой являются прежде всего инструменты познавательной деятельности (аналог караки «инструмент»), поэтому перевод термина прамана как «источник» не вписывается в эту перспективу. Во-вторых, процесс познания рассматривается наивысшим как деятельность/активность/функционирование (правритти) субъекта, что в принципе неприемлемо для буддистов. Последние смотрят на познавательные процессы, скорее, как на набор факторов, организованных

¹⁸⁷ *Evam ca sati na dravya-mātram kārakam, na kriyāmātram / Kiṃ tarhi? Kriyā-sādhanaṃ kriyā-viśeṣa-yuktaṃ kārakam / Yat kriyā-sādhanaṃ svatantraṃ sa kartā, na dravya-mātram na kriyā-mātram / Kriyāyā vyāptum iṣyamānatamaṃ karma, na dravya-mātram na kriyā-mātram / Evaṃ sādhanatamaṃ ādiśv api / Evaṃ ca karaka anvākhyaṇam tathā eva upapattita evaṃ lakṣaṇataḥ / Kāraka-anvākhyaṇam api na dravya-mātre na kriyāyāṃ vā / Kiṃ tarhi? Kriyā-sādhane kriyā-viśeṣa-yukta iti / Kāraka-śabdaś ca-āyaṃ pramāṇam prameyam iti, sa ca kāraka-dharmaṃ na hātum arhati [iti]* Цит. по: Angot 2009: 398.

вокруг энизодов познающего сознания, а не в рамках схемы «субъект и его качества». В-третьих, познание у Ватсьяны определяется не какой-то одной функцией, а системой функций: инструмента, объекта, субъекта и результата, которые могут выполняться одними и теми же или разными элементами познавательного процесса. И это принципиально для ньяи — познание происходит системно в рамках определенной конфигурации функций, подчиненной выполнению генерзадачи.

Однако в отношении праманы-инструмента возникает проблема, на которую обратил внимание сам Ватсьяна, но которая будет активно обсуждаться уже после него, — является ли прамана энизодом самого познания или только инструментом получения знания, лишенным когнитивного содержания?

В комментарии к НС I.1.3, поясняя (перефразируя) слово «восприятие» (пратьякша), Ватсьяна пишет: «*Восприятие — это функционирование каждого из чувственных органов в отношении соответствующей предметной сферы. Само же функционирование — это либо контакт [органов чувств и объектов], либо познание. Если [это] контакт, то его результатом является познание, если [это] познание, то его результатом является мысль буддхи (в данном контексте буддхи приравнивается к вкушению, или бхоге¹⁸⁸) отбросить [объект], овладеть [им или отнестись к нему] безразлично*»¹⁸⁹.

В оптике Ватсьяны, как мы помним, результат должен отличаться от инструмента — это разные функции. Мы видим, что наैयाк допускает две трактовки терминов «инструмент» и «результат» и в каждой из них имеется детерминация характера результата (пхала, прамити) характером инструмента (прамана). Если прамана — это: 1) просто контакт органов чувств и объектов, т.е. чисто физиологическое событие, не являющееся познанием, в этом случае результатом будет чувственное познание (прамити), полученное с помощью даинного инструмента; 2) энизод познания (джьяна), — то результатом будет не когнитивное событие в собственном смысле слова, т.е. событие получения знания, а формирование поведенческой ментальной, психологической установки (поэтому Ватсьяна использует термин «буддхи» в смысле эмоциональной оценки объекта со стороны субъекта, который мотивирован этим познанием к трем типам реакции: избегание этого объекта, овладение им или отсутствие реакции вообще). Так что здесь результатом познания является, строго говоря, не когнитивное, а метакогнитивное событие, включающее эмотивную реакцию и соответствующее поведение.

Сама эта проблема возникла, возможно, до Ватсьяны, поскольку мы находим следы ее обсуждения в додигнаговских текстах санхьи¹⁹⁰. Начиная с Ватсьяны авторы реалистических школ брахманизма и спорящие с ними буддисты уделяли ей большое внимание. Дигнага придерживался позиции, согласно которой инструмент и результат суть события познавательного процесса, которые в принципе неотличимы, их отличие — это условность, принимаемая временно для удобства анализа, но отбрасываемая на кульминационном этапе опыта (см. НСВ I.1.12).

¹⁸⁸ Буддхи приравнивается в ПБ к ПС I.1.9 к бхоге (Bhogo buddhiḥ), где бхога — это нереживание (вкушение) опыта удовольствия, страдания и эмоционально нейтрального состояния.

¹⁸⁹ *Akṣasya-akṣasya prativīṣayaṇi vṛtīḥ pratyakṣam / Vṛtīḥ tu – saṃnikarṣaḥ, jñānaṃ vā / Yadā Saṃnikarṣas tadā jñānaṃ pramītiḥ, yadā jñānaṃ, tadā hāna-upādāna-apekṣā-buddhayaḥ phalam /* Цит. по: Angot 2009: 267.

¹⁹⁰ См. ИФР к полемике Дигнаги с санхьей.

Если смотреть на историю индийской философии как на процесс взаимодействия и борьбы идей, который обеспечивался институтом дебатов, можно заметить, что самые важные сдвиги и повороты, маркирующие важные этапы развития философской мысли, часто случались именно в полемическом поле, на арене критического рационального дискурса. На этом поле боя победу одерживали лишь те участники, которые могли предложить лучшее решение обсуждаемой проблемы, обосновать и защитить его от критики придирчивых оппонентов надежными, а главное — абсолютно убедительными доказательствами, основанными на обыденном опыте. Полемика была мощным стимулом диверсификации философского дискурса, его чрезвычайного, беспрецедентного разнообразия в Индии.

Именно по темам ключевых дискуссий философских школ можно попытаться выстроить внутреннюю (интерналистскую) логику развития философских идей в Индии. Разумеется, такая реконструкция носит гипотетический характер, может быть подвергнута сомнению и даже опровергнута разными фактами, но для философа поиск связи идей все равно останется хоть и рискованной, но тем не менее очень важной частью философского делания.

Введение Ватсьяяны в НС иногда трактуется как реакция на критику буддийского философа II в. Нагарджуны в его трактате «Виграха-вьявартани» («Устраняющий споры»), посвященном опровержению эпистемологических учений, существовавших в его время. Вот как, обращаясь к оппонентам-праманавадинам, Нагарджуна формулирует свой ключевой вопрос:

31: «Если те или иные объекты установлены для вас с помощью ираман, то скажите, каким образом установлены/доказаны сами ираман?»¹⁹¹

Основная цель Нагарджуны в этом трактате — это опровержение разных доктрин буддийских и небуддийских философов, и, в частности, доказательство несостоятельности категорий ньяи, среди которых и наша категория праманы¹⁹². Радикальная критика Нагарджуны в отношении возможности достоверного познания как такового могла бросить вызов Ватсьяяне, подтолкнуть его к тому, чтобы представить весь проект НС как противоядие против радикального скептицизма мадхьямика.

В свете Введения Ватсьяяны к НС I.1.1 эта сутра «звучит» как оптимистическое послание: да, познание сущности вещей (таттва-джняна) возможно — это первая «хорошая новость»! И это познание способно привести к высшему благу (нихшреяса) — это вторая «хорошая новость»! Чем же обеспечивается возможность достижения этой главной сoterиологической цели? Изучением следующей системы тоников ньяи (падартха): инструмент достоверного познания (прамана), объект достоверного познания (прамея), сомнение (самшая), цель/задача/мотив (прайоджана) и т.д.

Список из 16 топиков/тем (падартх), если рассматривать его в свете возможной полемической направленности против мадхьямики, выглядит как своеобраз-

¹⁹¹ *Yadi ca pramāṇatas te teṣāṃ teṣāṃ prasidhir arthānaṃ Teṣāṃ punaḥ prasiddhiṃ brūhi katham te pramāṇānāṃ* //31// Цит. по: Yoshiyasu Yonezawa 2008. Пер. см.: Westerhoff 2010.

¹⁹² О знакомстве Ватсьяяны с аргументами Нагарджуны свидетельствуют и другие фрагменты ПБ, к которым я обращаюсь далее.

ная попытка легитимации всех форм интеллектуальной деятельности: от чисто познавательных до обосновательных и дискуссионных практик — в качестве инструментов (1) познания реальности и (2) реализации сотериологических целей.

Если относительно НС I.1.1 нет прямых доказательств ее полемической заостренности против критики Нагарджуны, а только предположения, то в случае НС II.1.17, 18 и 19, содержащих критику валидности праман как инструментов достоверного познания, некоторые исследователи полагают, что эта критика восходит к Нагарджуне.

Исследователь и переводчик трактата Нагарджуны «Виграха-вьявартани» (далее — ВВ) Ян Уэстерхофф видит некоторые параллели между НС II.1.17, 18 и 19, с одной стороны, и аргументами Нагарджуны — с другой: «Оба текста отмечают те же трудности в отношении идеи, что эпистемические инструменты устанавливают другие эпистемические инструменты (праманы. — В.Л.) Оба текста предлагают сравнение с самоосвещающим источником света¹⁹³. Тем не менее современные ученые не пришли к согласию о том, значит ли это, что Нагарджуна и НС имели в виду тот же самый аргумент»¹⁹⁴.

Имеющихся параллелей достаточно, чтобы утверждать, как минимум, наличие общей эпистемологической проблематики и общих моделей рассуждения. Например, в НС II.1.16 сказано: «[Инструменты достоверного познания могут быть] объектами достоверного познания, подобно тому как весы — [объектом взвешивания]». Это позиция ньяи.

Параллель из ВВ — комментарий к 31. «Если вы полагаете, что эпистемические объекты (прамея. — В.Л.) устанавливаются эпистемическими инструментами, как инструмент измерения веса устанавливает измеряемое, откуда берутся четыре эпистемических инструмента (ньяи) — восприятие, логический вывод, аналогия и словесное свидетельство? Ибо, если эпистемические инструменты установлены чем-то, что не является эпистемическими инструментами, тезис о том, что объекты установлены эпистемическими инструментами, будет опровергнут» (Westerhoff 2010: 69).

Далее формулируется парадокс, известный как порочный круг в аргументации. В ВВ 32а: «Если эпистемические инструменты установлены другими эпистемическими инструментами, из этого следует регресс в бесконечность» (Westerhoff 2010: 70). А также в комментарии к ВВ 33, в котором оппонент-найяик возражает: «Эти эпистемические инструменты (праманы. — В.Л.) обосновывают и себя и других. Как сказано: „Подобно тому как огонь освещает и себя и другое, эпистемические инструменты обосновывают и себя и другое“» (Westerhoff 2010: 72).

Оппоненту-мадхьямику явно не правится аналогия с системой карак, и он выдвигает аргументы, которые призваны показать, что эта аналогия приводит к нежелательным логическим последствиям:

«Допустим, обозначения для карак используются по отношению [к одному и тому же элементу] поочередно — в зависимости от контекста. Восприятие и др.

¹⁹³ У Нагарджуны вместо аналогии со светильником — аналогия с огнем (ВВ 34–39).

¹⁹⁴ Он ссылается на следующие позиции: Оберхаммер (Oberhammer 1963: 66) и Отке (Oetke 1991: 33–34) считают, что это не тот же аргумент, тогда как Ямагучи (Yamaguchi 1929: 68–70), Бхаттачарья (Bhattacharya 1977: 271), Бронкхорст (Bronkhorst 1985: 111) и Меутхратх (Meuthrath 1999: 11–15) полагают, что это один аргумент. См.: Westerhoff 2010: 74.

являются инструментами достоверного познания, поскольку наделены свойством причинных факторов постижения, и являются предметами достоверного познания, поскольку обладают способностью быть предметными факторами познания. Восприятие и другие инструменты достоверного познания являются самопознающими: „я познаю с помощью восприятия“, „я познаю с помощью логического вывода“, „я познаю с помощью сравнения“, „я познаю с помощью агама (авторитетных текстов)“. Они познаются как специфические (више-и-а): „мое познание перцептивно“, „мое познание дедуктивно“, „мое познание компаративно“, „мое познание вербально“. Это так, а также они познаются в соответствии с характеристиками, которые предназначены сделать их познаваемыми, например, „познание, протекающее из специфического контакта объектов, чувственных способностей“ и т.п.¹⁹⁵.

Из этого [возникает вопрос:] постижимы ли объекты восприятия и тому подобных инструментов достоверного познания с помощью другого инструмента достоверного познания или без другого инструмента достоверного познания неинструментально?»¹⁹⁶.

Вот пояснение оппонента-мадхьямика к вопросу, сформулированному далее Сутракарой с позиции этой школы в НС II.1.17: «Если инструменты достоверного познания (прамаи) обоснованы/установлены/доказаны (сиддхи) инструментами достоверного познания (праманатах), из этого следует нежелательный вывод (ирасаига), что доказательство [последних] (сиддхи) [нотребует] другого инструмента достоверного познания»¹⁹⁷.

Иными словами, если инструменты познаются с помощью иных инструментов, чем они сами, то последние тоже потребуют других инструментов, те — других, и так до бесконечности (анавадх). Поэтому данная точка зрения, с позиций мадхьямика, несостоятельна.

В НС II.1.18 Сутракара формулирует следующую альтернативу, также с позиций мадхьямики: «Или, если нет задействования того, [другого инструмента достоверного познания], то аналогично удостоверению инструмента достоверного познания [без участия другого инструмента] произойдет и удостоверение объектов достоверного познания»¹⁹⁸.

Иными словами, если другой инструмент достоверного познания не участвует в удостоверении исходного инструмента достоверного познания, то объекты достоверного познания также не будут удостоверены инструментами достоверного познания.

В НБ этот аргумент мадхьямика поясняется так: «Если другой инструмент достоверного познания не действует для постижения восприятия и т.д., то

¹⁹⁵ *Asti bhoḥ kāraḥ-kāraḥ-sābdanāṃ nimitta-vaśāt samāveśaḥ / Pratyakṣa-ādīni ca pramāṇāni upalabdhi-hetuvāt, prameyaṃ ca upalabdhi-viśayatvāt / Samvedyaṃ ca pratyakṣa-ādīni pramāṇāni, pratyakṣeṇa upalabhe, anumāneṇa upalabhe, upamāneṇa upalabhe āgamaṇa upalabhe / Pratyakṣaṃ me jñānam anumānikaṃ me jñānam upamānikaṃ me jñānam āgamikaṃ me jñānam iti viśeṣa grhyante / Lakṣaṇataḥ ca jñāpyamānāni jñāyante viśeṣeṇa indriya-artha-saṃnikarṣautpannaṃ jñānam ity evam-ādīnā* / Цит. по: Angot 2009: 400.

¹⁹⁶ *Sā iyaṃ upalabdhiḥ pratyakṣa-ādī-viśayā kiṃ pramāṇa-antarataḥ atha antareṇa pramāṇāntaram asādhanaḥ iti?* Цит. по: Angot 2009: 400.

¹⁹⁷ *Pramāṇataḥ siddheḥ pramāṇānāṃ pramāṇāntarasiddhiprasaṅgaḥ.*

¹⁹⁸ *Tad-vinivṛtter vā pramāṇa-siddhivat prameya-siddhiḥ* / II.1.18/ Цит. по: Angot 2009: 401.

другой инструмент достоверного познания не действует и в постижении атмана и т.п. (предметов достоверного познания), поскольку оба случая не отличаются друг от друга. Таким образом [последует] крах всех инструментов достоверного познания»¹⁹⁹.

Иными словами, если считать праманы не подлежащими удостоверению со стороны других праман, то и их предметы (атман и т.д.) тоже следует считать не удостоверяемыми с помощью праман. Принимая это положение, мы приходим к другому нежелательному последствию — праманы окажутся бесполезными для удостоверения объектов.

Аргументы мадхьямика (Нагарджуны) выстраиваются следующим образом: если праманы обосновывают только свои объекты, возникает вопрос — чем обоснованы они сами? Если они обосновывают только сами себя, то что тогда обосновывает объекты? В первом случае для обоснования самих праман понадобятся другие праманы, для тех — другие и так до бесконечности (аргумент регресса в бесконечность — НС II.1.17). Во втором случае праманы будут бесполезны для обоснования объектов (НС II.1.18).

Чтобы избежать нежелательного вывода о бесполезности праман в отношении объектов, Сутракара в НС II.1.19 прибегает к аналогии со светильником: «Не верю, [что инструменты достоверного познания бесполезны для удостоверения объектов ввиду их собственной неустоверенности], поскольку инструменты достоверного познания удостоверяются/устанавливаются, подобно тому как действует свет светильника»²⁰⁰. Эта аналогия перекликается с аналогией огня у Нагарджуны. Иными словами, подобно тому как светильник освещает и объекты, и сам себя, так же и непосредственное восприятие, и другие праманы обосновывают и объекты, и сами себя.

Ватсьяна в НБ к НС II.1.19 разворачивает эту аналогию, чтобы доказать принципиальную возможность удостоверения и объектов, и их праман другими праманами — как однородными (акт непосредственного познания зрительного объекта — актом зрительного познания света), так и разнородными: праманы восприятия (пратьякша) — праманой логического вывода (анумана): «Свет светильника, поскольку он служит фактором (анга), содействующим непосредственному восприятию объекта зрения, является инструментом достоверного зрительного познания. И [свет становится предметом познания], когда он воспринимается другим актом зрительного восприятия, вызванным контактом (санникарша) с органом зрения. Логический вывод о том, что причиной (хету) зрительного восприятия является светильник, делается на основании того, что зрительное восприятие возникает в его присутствии и не возникает в его отсутствии»²⁰¹.

Апелляция к модели светильника в контексте логического вывода является способом эмпирического доказательства через приведение положительного при-

¹⁹⁹ *Yadi pratyakṣa_ādy_upalabdḥau pramāṇa_antaraṃ nivartate ātmādy-upalabdḥāu api [tarhi] pramāṇa_antaraṃ nivartisyaty aviśeṣāt/ Evaṃ ca sarva-pramāṇa-vilopa ity/* Цит. no: Angot 2009: 402.

²⁰⁰ *Na pradīpa-prakāśa-siddhivat tat-siddheḥ* /II.1.19/ Цит. no: Angot 2009: 399.

²⁰¹ *Yathā pradīpa-prakāśaḥ pratyakṣa-āṅgatvād dr̥śya-darśane pramāṇam, sa ca pratyakṣa_antareṇa cakṣuṣaḥ saṃnikarṣeṇa gr̥hyate; pradīpa-bhāva_abhāvayor darśanasya tathā-bhāvād darśana-heturamunīyate* / Цит. no: Angot 2009: 402.

мера (сапакша). Это ссылка на повседневный опыт (вьявахара), который принадлежит к области общеприпятого, установлеинного. Модель светильника играла большую роль в индийской философии именно в связи с дискурсами о сознании и его функциях и особенно в связи с функцией познания²⁰².

Ватсьяяна тем самым утверждает, что мы воспринимаем не только освещенный объект, но и сам свет, что происходит отдельно от восприятия объекта. Это два отдельных когнитивных энизода, каждый из которых возникает из своих причинных факторов. Связь восприятия объекта с восприятием света доказываеся логическим выводом о неизменном сонутетвин между присутствием светильника и возникновением восприятия (вьяпти, анвая), а также неизменного сонутствия между отсутствием светильника и отсутствием восприятия (вьятпрека).

Доказав связь светильника и восприятия с помощью пратьякши и анумены, Ватсьяяна обращается к еще одному инструменту достоверного познания ньяи — свидетельству авторитетного лица (аптавачана). Например, нский апта даст совет пользоваться светильником в темноте²⁰³. Аналогия между восприятием и светильником, тоже являющаяся праманой — праманой сравнения, или упаманой, — состоит в том, что, подобно свету лампы, который, хотя и является инструментом познания, сам может стать предметом разных инструментов познания — восприятия (пратьякша), логического вывода (анумана) и свидетельства авторитетного лица (аптавачана). Названные инструменты познания при определенных обстоятельствах могут также выступать и предметами других инструментов достоверного познания как своей категории (восприятие — восприятия, вывод — вывода и т.п.), так и другой категории, т.е. восприятие обосновывается с помощью логического вывода (ануманы) или свидетельства авторитетного лица (аптавачаны).

Ватсьяяна раскрывает этот тезис прежде всего на примере первой праманы — восприятия. Он выделяет следующие каузальные факторы, участвующие в перцептивном акте: индрии (чувственные способности и их органы), воспринимаемые предметы, контакт органов чувств и объектов (санникарша), а также результат познания (прамити). Каждый из них получает свое обоснование, удостоверение в форме логического вывода из восприятия. Индрии логически выводятся из факта восприятия каждой из них лишь своей специализированной объектной сферы (зрение выводится из восприятия цвета, обоняние — из восприятия запаха и т.д.). Существование объектов выводится из их восприятия. Контакт индрий и объектов — из невосприятия объектов, находящихся за пренятствием. Доказательство наличия результата познания, возникающего из контакта, — из переживания удовольствия и т.п., как возникающего из контакта атмана и манаса, а также из присущности (самавая) атману²⁰⁴.

²⁰² Технически она обозначается термином *dehālidīpa-puṣya*, здесь слово «ньяя» используется в смысле максимы, нонулярного изречения, аналогии, которая демонстрирует многофункциональность вещи. В данном случае аналогия касается способности светильника освещать и внешние объекты, и самого себя.

²⁰³ *tamasi praḍīpam upādadhīh ity āpta-upadeśena api pratipadyate* / Цит. по: Angot 2009: 402.

²⁰⁴ *evam pratyakṣa adīnām yathādarśanam pratyakṣa ādibhiḥ eva upalabdhīh / Indriyāṇi tāvat sva-viśayagrahaṇena eva anumīyante / Arthāḥ pratyakṣato grhyante / Indriya-artha-sannikarṣās tv āvaraṇena līṅgena anumīyante / Indriya-artha-sannikarṣa-utpannam jñānam ātma-manasoh saṁyoga-viśeṣād ātma-samavāyāc ca sukha-ādīvad grhyate* / Пересказано по санскр. тексту, цит. по: Angot 2009: 402.

Все это, по Ватсьяяне, поясняет смысл сутры НС II.1.19, который состоит в том, что восприятие и другие праманы ньяи (логический вывод, сравнение, свидетельство авторитетного лица) удостоверяемы теми же праманами: восприятием и т.д. И нет необходимости в использовании каких-то других праман сверх данного набора.

«Подобно тому как свет светильника, будучи и воспринимаемым объектом (дришья) и инструментом восприятия других видимых объектов, [в зависимости от того], является ли он побудительной причиной (хету) [восприятия] либо самым зрительным восприятием, обретает статус (вьявастха) воспринимаемого объекта или самого акта зрения (дришья-даршана), также и предмет достоверного познания (прамея), будучи причинным фактором (хетутва), порожденным каким-то объектом познания (артха), обретает статус инструмента достоверного познания в отношении [этого объекта как] предмета восприятия. Такое понимание восприятия и других праман реализуется благодаря этим же (праманам) восприятию и т.п., а не благодаря другому (набору) праман, т.е. доказательство с помощью других праман не имеет места»²⁰⁵. Иными словами, регресс в бесконечность, в котором упрекает Сутракару оппонент-мадхьямик (Нагарджуна), не имеет места.

Статусы (вьявастха) прамана–прамея (предмет–инструмент) должны рассматриваться по аналогии со статусами даршана–дришья (воспринимаемое–восприятие). Это ролевые функции, которые разные факторы познавательного процесса могут выполнять в разные моменты времени, в зависимости от разных ситуаций.

Но оппонент-мадхьямик видит и другую возможность логического противоречия идеи праман Сутракары положению его собственной системы, состоящему в запрете на действие, обращенное на самое себя. Чтобы опровергнуть тезис Ватсьяяны о применении праман к праманам же, он ссылается на НС III.1.70: **«Ведь схватывание какой-то вещью самой себя не имеет места»²⁰⁶.**

В индийской философии этот принцип известен как атма-карака-впроддха, т.е. запрет на то, чтобы действие было направлено на себя самое — огонь сам себя не жжет, глаз сам на себя не смотрит и т.п. Этот же принцип относится и к мышлению: мышление само себя не мыслит, сознание само себя не создает. Можно привести довольно позднюю параллель из западной философии. Огюст Конт (1798–1857) писал: «Мыслящий индивид не может разделиться надвое: одного рассуждающего, другого — наблюдающего за рассуждающим. Наблюдаемый орган и наблюдающий орган тождественны друг другу, в этом случае как возможно такое наблюдение?» (Comte 1830: 42).

Ватсьяяна считает, что запрет на саморефлексивное действие не нарушается, поскольку индивидуальные познавательные акты отличаются друг от друга, даже если какие-то их характеристики являются общими.

Мадхьямик поясняет:

«Поскольку характеристика (лакиана) является чем-то общим для разных индивидуальных референтов (артха), нелогично утверждать, что восприятие

²⁰⁵ *yathā ca drśyaḥ saṁ pradīpa-prakāśo drśya-antarāṇāṁ darśana-hetur iti drśyadarśana-vyavasthāṁ labhate, evaṁ prameyaṁ sat kiñcid artha-jātaṁ upalabdhi-hetuvāt pramāṇaprameya vyavasthāṁ labhate / Sā iyaṁ pratyakṣa ādibhir eva pratyakṣa-ādināṁ yathādarśanam upalabdhir na pramāṇa-antarataḥ, na ca pramāṇam antareṇa niḥsādhanaḥ iti //* Цит. по: Angot 2009: 402.

²⁰⁶ *tenaiva tasyāgrahaṇācca* — Цит. по: Angot 2009: 579.

и другие инструменты достоверного познания постигаются с помощью тех же самых восприятия и других праман ввиду наблюдения, что постижение чего-то осуществляется [чем-то] иным, [чем оно само].

[Ватсьяна:] Это не так. [Выражение] „поскольку характеристика является общей для разных референтов“, [означает, что] определением восприятия охвачено множество референтов [индивидуальных актов восприятия], в этом случае в постижении каким-то [одним восприятием] какого-то [другого восприятия] нет ошибки. То же самое касается логического вывода и других инструментов достоверного познания. Например, по зачерпнутой порции воды судят о том (воде) в колодце»²⁰⁷.

Здесь Ватсьяна отмечает, что общие характеристики, характеристики класса или рода вещей, применимы ко многим индивидам. В данном случае характеристика «восприятие» относится ко множеству перцептивных событий, удовлетворяющих определению восприятия, а характеристика «логический вывод» — ко множеству умозаключений и доказательств. Внутри каждого класса между его членами возможны разные варианты ролевых отношений. Одно восприятие может обосновывать другое восприятие, восприятие может обосновывать и логический вывод, когда, воспринимая воду, принесенную из колодца, мы тем самым удостоверяемся, что там есть вода, т.е. из восприятия воды в черпаке мы выводим наличие воды в месте, которое мы актуально не воспринимаем.

Второй аргумент Ватсьяны в пользу своего тезиса касается работы внутренних органов познания: «Это подтверждается наблюдением атмана и внутреннего чувства. Поскольку, [когда говорят:] „Я счастлив“, „Я несчастлив“, наблюдается постижение самим субъектом самого себя. А в сутре „выводным признаком манаса является одновременное возникновение познавательных эпизодов“ (ПС I.1.16) наблюдается, что манас логически выводится с его (манаса) помощью. [В случае атмана] нет различия (абхеда) между субъектом познания и познаваемым предметом, а [в случае манаса] нет различия между инструментом познания и познаваемым объектом.

Если Вы скажете, что в каждом из этих случаев имеются разные условия, то и в данном случае то же самое, [т.е. имеются разные условия]: познающий субъект не познает себя [как объект], исключая другие условия, [при которых он становится объектом познания]; манас не познает себя, исключая другие условия, [при которых он становится объектом познания]. Когда имеется постижение восприятия и т.п., с помощью восприятия и т.п. в этом случае тоже постигается разница референтов (артхабхеда) — индивидуальных актов восприятия»²⁰⁸.

²⁰⁷ artha-bhedasya lakṣaṇa-sāmānyāt pratyakṣa ādīnāṃ pratyakṣa ādibhīr eva grahaṇam ity ayuktam, anyena hy anyasya grahaṇam dṛṣṭam iti / Na, artha-bhedasya lakṣaṇa-sāmānyāt—pratyakṣa-lakṣaṇena—aneko'rthaḥ saṅgrhītaḥ tatra kenacit kasyacid grahaṇam ity adōṣaḥ / Evam anumāna ādiṣv api iti / Yatā—uddhṛtena udakena āśayasthasya grahaṇam iti / Цит. по: Angot 2009: 404.

²⁰⁸ Jñātr-manasoś ca darśanāt—ahaṃ sukhī ahaṃ duḥkhī ca iti tena eva jñātrā tasya eva grahaṇam dṛśyate / 'Yugapaj-jñāna-anutpattir manaso līṅgam' iti ca tena eva manasā tasya eva anumānam dṛśyate, jñātur jñeyasya ca abhedo grahaṇasya grāhyasya ca abhedo iti / Nimitta-bhedo'tra iti cet samānam — na nimitta-antareṇa vinā jñātā ātmānaṃ jāñīte, na ca nimitta-antareṇa vinā manasā mano grāhyata iti samānam etat, pratyakṣa ādibhīḥ pratyakṣādīnāṃ grahaṇam ity atra apy artha-bhedo (na) grāhyata iti / Цит. по: Angot 2009: 404. Это на не подтверждается другими манускриптами, что отмечено: Jha NS vol. II, прим. к с. 652: Jha 1999.

Когда душа (атман) выступает в роли познающего субъекта, она познает некий объект, но когда она сама становится объектом, это совершенно другая ситуация, требующая отдельного познавательного эпизода. Все зависит от контекста, каждая ситуация требует нового распределения ролей. Контекстуальный подход исключает возможность ошибки саморефлексивного действия, поскольку познающий субъект и познаваемый объект не совпадают в одном месте-времени. Это отношение двух функций, реализуемых разными факторами в разных ситуациях. Если субъект познает себя, это значит, что он познает себя не как субъекта, а как объект. Тем самым принцип «нечто познается только чем-то отличным от себя, т.е. другим» не нарушается.

Так Ватсьяна развивает идею системно-функционального и контекстуального анализа познавательного процесса. Одна и та же вещь (предмет, действие и т.п.) может выполнять разные функции, играть разные роли (инструмента, объекта, субъекта и результата) в разных контекстах и в разное время. Это рассматривается на примерах лампы, весов, а затем на примере атмана и манаса, которые в одних ситуациях познают/измеряют объекты, а в других познают/измеряют себя как объекты²⁰⁹. То есть их роль меняется, когда меняются обстоятельства, условия (нимитта), образующие контекст, заданный основной целью осуществляемой операции.

Позиция ньяи получила дальнейшее развитие в концепции, обозначенной как паратах-праманья-вада, или «учение о достоверности/авторитетности познания как проистекающей от другого», или парапракша-вада — «учение об освещении другого». Назовем это удостоверенностью одного познания с помощью другого. Поскольку познание, по найяикам, всегда направлено на иное, чем оно само, и познание объекта — это внутренняя природа познания (интенциональность), то, чтобы познать свое познание, субъект должен относиться к нему как к объекту.

Противоположная позиция обозначается как сватах-праманья-вада — достоверность познания проистекает из него самого, или кратко свапракша-вада — «учение о самоосвещении» или внутренней самоудостоверенности познания. Эти позиции формулировались и оттачивались в полемике между разными школами индийской философии в течение нескольких веков. В конце VIII в. Шаптаракшита и Камалашила подводят своеобразный итог этой длительной полемике.

Найяики, сторонники внешней удостоверенности познания, считают, что достоверными могут быть все суждения — перцептивные и пропозициональные, положительные и отрицательные. Мимансаки (особенно Шабара и Кумарила Бхатта) придерживаются внутренней, т.е. самоудостоверенности познания. Восприятие для них по своей природе достоверно до тех пор, пока его не опровергнет другое восприятие. Например, восприятие змеи остается валидным до тех пор, пока не будет опровергнуто восприятием веревки. С позиций саикхьи достоверность или недостоверность суждений тоже составляет их внутреннюю природу. Как и для веданты, которая, тоже придерживаясь внутренней валидности познания, подчеркивает, что все праманы действительны только на уровне относительной реальности.

²⁰⁹ Пример Ватсьяны: в предложениях «Я счастлив», «Я несчастлив» — познающий субъект познает сам себя (см.: Angot 2009: 401–402).

Буддисты, в противоположность всем этим школам, утверждают, что коинцептуальное, вербализованное познание по своей природе невалидно, его валидность обосновывается извне — практическим действием. Вместе с тем Дигнага, как мы видели, признавал внутреннюю самодостоверность непосредственного восприятия. Это связано с другим важным аспектом его учения — признанием познания объекта и познания познающим себя самого разными аспектами одного и того же познавательного события.

Что касается Ватсьяны, он еще четко не отделил непосредственное восприятие от пропозиционального, от перцептивных суждений. Когда же это произойдет, то авторы ньяи не будут считать непосредственное неопределенное восприятие достоверным, валидным, поскольку для них решающим моментом восприятия окажется как раз перцептивное суждение.

И последнее. Ранее уже отмечалось, что ньяя разделяла запрет на действие, обращенное на себя в НС III.1.70: «Ведь схватывание какой-то вещью самой себя не имеет места»²¹⁰. Однако Ватсьяна в НБ к НС I.1.3 ссылается на восприятие йогином своего атмана. Действительно ли речь здесь идет о нарушении запрета на саморефлексивность? Этот вопрос более подробно обсуждается в связи с критикой Дигнаги, который ухватился за этот случай, чтобы упрекнуть найяиков в противоречии собственным принципам (см. далее, раздел Ed.).

Однако в контексте этой сутры случай с самопознанием йогов понадобился Ватсьяне для другой цели: доказать свой тезис о возможности использования разных праман по отношению к одному и тому же объекту в разных ситуациях, что соответствует его функционально-контекстуальному подходу.

Ватсьяна обсуждает следующие альтернативы: а) сливаются ли эти праманы с прамеями (инструменты с предметами); б) фиксируются строго по отношению к прамеям²¹¹; в) имеется ли соответствие между инструментами (праманами) и объектами достоверного познания (прамеями): познает ли каждый инструмент исключительно предмет своей сферы действия или в познании одного предмета могут сотрудничать, конвергировать разные инструменты?

В качестве примера предмета, к которому применимы разные праманы, рассматривается атман. О существовании атмана можно узнать с помощью логического вывода (анумана) из определенного набора выводных признаков, таких как желание-отвращение, усилие, удовольствие-страдание, считающихся качествами атмана (НБ к НС I.1.10). Можно узнать о нем на основании авторитетного свидетельства (апта), а можно познать его и непосредственно. Но поскольку и вайшешика и ньяя отрицают возможность непосредственного восприятия атмана для обычных людей, «таких, как мы», Ватсьяна указывает на восприятие атмана в йогическом состоянии, ссылаясь на сутру вайшешики: «Восприятие атмана возникает из специфического соединения атмана и манаса в атмане (BC IX.13)»²¹². Атман, который в вайшешике обычно выступает в роли субъекта познания (джнятри), агента (картри) познавательного акта и вкушителя (бхоктри) его плодов, сам может стать объектом (прамея) собственного познания. Почему был выбран

²¹⁰ *Tenaiva tasyāgrahanācca*. Цит. по: Angot 2009: 579.

²¹¹ *Kiṃ pūnāḥ [etāni] pramāṇāni prameyāni abhisamplavante? Atha pratiprameyaṃ Vyavatiṣṭhanta iti?* Цит. по: Angot 2009: 268.

²¹² BC IX.13: *ātmany ātma-manasoḥ saṁyog aviśeṣād ātma-pratyakṣam*

именно атман? Это вполне естественно, поскольку только на атмане можно показать и роль субъекта, и роль предмета познания. Именно эта аналогия была востребована в контексте попыток Ватсьяны доказать, что один и тот же фактор познания может выступать в разных ролевых функциях.

Ватсьяна использует термины «абхисамплага» («слияние») для обозначения сотрудничества праман в познании одного и того же объекта и «вьяватиштханта» (установленное как различное) как позицию, согласно которой каждая прамана ограничена только своим собственным объектом и поэтому будет оперативной только по отношению к нему. В более поздней терминологии абхисамплага станет прамана-самплавой — обозначением позиции сотрудничества праман в познании одного и того же объекта, которую разделяют реалистические школы ньяя, вайшешика и миманса. В то же время термин «вьяватиштханта» станет термином «прамана-вьявастха» и закрепится за позицией буддистов как сторонников строгой предметной специализации праман. За восприятием закрепляются только партикулярные, единичные уподобительные события, тогда как за логическим выводом — только универсалии, или общие характеристики предметов.

Невозможно в этом исследовании охватить все те области знания, которые Ватсьяна затронул в своем комментарии. Мне представляется, что он и был ключевой фигурой в становлении эпистемологической системы ньяи. Можно предположить, что именно он и осуществил «эпистемологический поворот», т.е. он сыграл в ньяе ту же роль, которую Дигнага сыграл в становлении буддийской эпистемологии. Независимо друг от друга, но, заметим, практически в одной и той же интеллектуальной атмосфере V–VI вв. они предложили два параллельных эпистемологических проекта.

Эти проекты, однако, направленные на утверждение ключевой роли достоверного познания в адекватном понимании реальности и способов эффективного действия в ней, а также на утверждение познания как инструмента сотериологии, по-разному отвечали на следующие важнейшие философские вопросы: 1) отношение познания и внешней реальности; 2) отношение познания и языка; 3) роль сознания и соотношение несознаваемых и познаваемых элементов познавательного процесса; 4) роль манаса; 5) роль индрий; 6) соотношение разных праман в процессе познания. Эти и другие, более мелкие расхождения перспектив двух философских школ будут выявлены в ходе анализа полемики Дигнаги с найяиками. И мы снова будем обращаться к Ватсьяне. Ведь фактически он имел дело с тем же материалом, что и Дигнага, но с других позиций. Этим материалом, несомненно, была современная им обоим версия НС и, возможно, некоторые ранние комментарии, от которых до нашего времени дошли только отрывки.

Медленное чтение (ПСВ I. 3, карики 17–20)

До того как сделаться объектом критики Дигнаги, как было показано, ньяя уже прошла «огонь и воду» буддийской критики, о чем свидетельствует и мно-

жество эпизодов полемики в НС²¹³. Кем были буддисты, с которыми полемизировали НС, — это вопрос отдельного исследования.

А. Основным объектом своей критики ньяи Дигнага выбирает определение непосредственного восприятия в НС I.1.4: «Восприятие (иратьякша) — это познание (джняна), возникающее из контакта органа чувств и объекта (индрия-артха-санникарша), невербализуемое (авьяпадешья), незаблуждающееся (авьябхачари) и имеющее природу определенности/достоверности/уверенности (вьявасая-атмака)»²¹⁴.

Каждая из характеристик, перечисленных в этом определении, имеет свое обоснование, вносящее вклад в общее доказательство способности определения правильно формулировать сущность определяемого (в данном случае непосредственного восприятия) и прежде всего — исключить возможное отождествление восприятия с чем-то, отличным от него²¹⁵.

Дигнага подвергает критическому анализу сначала все определение целиком, а потом каждую из характеристик, которые он называет «спецификациями» (вишешана) (см.: НСВ I. 3.17ab).

Если определяемое — непосредственное восприятие (иратьякша), то его предикатов-характеристик — вишешана — нять:

- 1) оно есть познание (джняна);
- 2) оно есть контакт индрии и объекта (индрия-артха-санникарша);
- 3) оно есть невербализуемое (авьяпадешья);
- 4) оно есть незаблуждающееся (авьябхачари);
- 5) оно имеет природу определенности/уверенности (вьявасая-атмака).

В традиции постватсьяновской ньяи возникло важное уточнение, что каждая из характеристик, данная в этом определении, помимо того что она описывает собственную природу (свабхава) непосредственного восприятия, призвана исключить то, что не имеет к восприятию отношения, но может быть ошибочно ему приписано: 1) характеристика «познание» (джняна) дифференцирует чувственное восприятие от удовольствия и т.п., т.е. когнитивное событие от аффективного; 2) контакт органа чувств и объекта дифференцирует прямое восприятие от логического вывода; 3) не выразимое словами, невербализуемое (авьяпадешья) — восприятие от знания, полученного из слов, или вербального знания (шабда-джняна); 4) незаблуждающееся (авьябхачари) — отличает от заблуждения, иллюзий (випарья); 5) имеющее природу определенности/уверенности (вьявасая-атмака) — от сомнения (самшая)²¹⁶.

²¹³ Среди буддийских идей, представленных и затем оспоренных в НС, — идея всеобщей изменчивости (сарвам аптитьям), идея мгновечности (кшапика), буддийская концепция причинности, буддийское сведение целого к махапической совокупности частей, концепция реальности только сознания (виджнянавада) и отсутствия собственной природы (мадхьямака). Подробнее о буддийских идеях, опровергаемых в текстах ньяи, см.: Kher 1992.

²¹⁴ *Indriyārthasaṃikarṣotpannaṃ jñānamavyapadeśyamavyabhicāri vyavasāyātmakaṃ pratyākṣam* /I.1.4/ Цит. по: Angot 2009: 270.

²¹⁵ Исследование этого определения см. также: Curtis 1978.

²¹⁶ Однако это не единственное толкование. Например, авьяпадешья более поздними авторами ньяи толкуется как исключение точки зрения грамматиста Бхартрихари о проприетности всего познания словом.

Дигнага считает, что для валидного определения восприятия, которое бы выполняло все эти функции, вполне достаточно только одной-единственной спецификации — когтакта чувственной способности и объекта (ипдрня-артха-санпикарша). Все остальные спецификации подразумеваются и автоматически вытекают из нее, и поэтому для определения восприятия опи избыточны (атипрасанга) (НСВ I.3.17ab).

Сначала рассмотрим каждую спецификацию.

В. Спецификация «авьяпадешья» (невербализуемое).

Для Дигнаги цель определения — устраним возможное заблуждение относительно определяемого предмета²¹⁷. В коицеиции самого Дигнаги, как впоследствии и Уддхотакары, «авьяпадешья» (невербализуемое) исключает возможное ошибочное отождествление восприятия с формой вербального познания. Восприятие свободно от ментального конструирования (кальпана-аподдха), выражающегося прежде всего в вербализации и коицептуализации, поскольку, напоминая, объект непосредственного восприятия — партикулярия (свалакшана) — не схватывается словами в силу своей уникальности, или сипгулярности, и в принципе не поддается включению в класс или категорию, чем, собственно, и занимается языковое познание.

Буддисты, как мы знаем, были крайними номиналистами в вопросах отношения языка и реальности. Из первого раздела ПСВ, в котором Дигнага излагает свою коицепцию, мы узнали, что объекты чувственного восприятия — партикулярии (свалакшана) — свободны от ментального конструирования (кальпана-аподдха), включающего прежде всего вербализацию и коицептуализацию. Вместе с тем объект чувственного восприятия, по Дигнаге, радикально отличается от объекта логического вывода, каковым являются саманьялакшана — концепции, идеи, облеченные в форму языковых конструкций. Отсюда следует, что шанс быть праманой для вербализованного знания связан, с точки зрения Дигнаги, исключительно с логическим выводом (анумана).

Определение слова «авьяпадешья» (вербализуемое/выражаемое словами/пропозициональное) содержит и ранний комментарий к НС — НБ^a, реконструированный Штайнкелльнером на основе ПСТ Джипеидрабуддхи: *«Объект (внешний) вербализуем, когда он выражается словами и делается познаваемым с помощью выводного знака, который с ним связан. Когда [познание] лишено вербализованного объекта, то оно невербализуемо. Или [другая опция]: когда именно данное познание невербализуемо, неопиуемо в своей собственной форме, [оно и есть] невербализуемое»*²¹⁸.

²¹⁷ Однако, когда опшопепт указывает ему на возможность: «В этом случае, когда познается объект (прамея), то пресечение певедения, сомпеия, ошибки [в отпшопении этого объекта] и будет результатом», [ПСВ I.3.20b]. — Дигнага отвергает ее: прекращение (певежества и т.п.) озпачает отсутствие певедения и т.п. То, что не существует, не может быть результатом, ибо певерпо приписывать свойства объекта познания тому, что отсутствует [ПСВ I.3.20d]. См. далее.

²¹⁸ *vyapadīsyate jñāpyate samyogyādīnā līngeneti vyapadeśyo viśayaḥ. nāsyā vyapadeśyo viśayo 'stīty avyapadeśyam. atha vā tad eva jñānam svarūpeṇa na vyapadīsyate na nirdīsyata ity avyapadeśyam.* Цит. по: Steinkellner 2017: 28.

Таким образом, вербализуемость в буддийской эпистемологии связана с мышлением, с логическим выводом. Невербализуемость же чувственного восприятия имеет две формы: невербализуемость объекта и невербализуемость самого чувственного познания, которые будут разобраны далее.

Интересна в этой связи позиция Ватсьяяны в НБ к НС I.1.4. Комментируя характеристику «невербализуемое» (авьяпадешья), он поясняет, что непосредственное восприятие — это познание, которое возникает не из слов, а из контакта санникарши индрий и объектов, поэтому главное в невербализуемости (авьяпадешья) — не то, что восприятие не может быть выражено словами, а то, что оно не возникает из слов или не реализуется с помощью слов в качестве одной из праман, связанных с вербальной формой. В ньяе такие праманы — это анумана (логический вывод), упамана (сравнение) и аптавачана (словесное свидетельство авторитетного лица).

Под это Бхашьякара (Ватсьяяна) подводит взгляды ньяи на взаимоотношения языка и реальности, предельно ясно формулируя принцип корреспонденции, соответствия слов и объектов: *«Сколько объектов, столько и слов для их обозначения, с их помощью возникает концептуализация объекта (артха-сампратьяя). Концептуализация объектов делает возможной языковую коммуникацию, или узус (вьявахара). Благодаря этому знание, возникающее из контакта органа чувств и объекта, обретает словесную форму, например: „это цвет“, „это вкус“. Эти слова лишь простые обозначения соответствующих предметов. С их помощью выражается знание: „это познается как цвет“, „это познается как вкус“. [Может показаться, что] выражаемое через обозначающее слово принадлежит словесному познанию. [Из опасения такого аргумента], автор сутр добавляет „невербализуемое“»*²¹⁹.

Иными словами, даже если мы имеем дело с тем, что может быть названо «перцептивными суждениями», т.е. словесно оформленным чувственным знанием, в случае, когда источником последнего является контакт индрий и объектов, оно относится к прамане чувственного восприятия, а не к прамане логического вывода (анумана) или свидетельства авторитетного лица (аптавачана).

Правильность такой трактовки подтверждается дальнейшими рассуждениями Ватсьяяны: *«Когда имеется познание объекта, но при этом связь между объектом и словом не установлена, то он (объект) не выражается с помощью обозначения. Если связь слова и объекта фиксирована, [то устанавливается, что] данное слово является именем данного объекта. Когда этот объект схвачен [таким образом], то [его знание] не отличается от предыдущего [несловесного] познания объекта — распознавание (виджняна) объекта этого познания остается совершенно таким же [непосредственным восприятием]. Нет иного слова-обозначения для познания определенного объекта, которое бы подошло (кальпета) для его (объекта) понимания в речевой практике (узусе). Не будучи инструментом понимания, оно (слово) не используется в речевой практике.*

²¹⁹ *yāvadarthaṃ vai nāmadheyaśabdāḥ. Tair arthasampratyaayah, artha-sampratyaayāc ca vyavahārah. Tatra—idam indriya artha-saṇṇikarśād utpannam artha-jñānaṃ 'rūpaṃ' iti vā, 'rasaḥ' ity evaṃ vā bhavati, rūpa-rasa-śabdāś ca viśaya-nāmadheyam, tena vyapadiśyate jñānam — rūpaṃ iti jānīte, rasa iti jānīte. Nāmadheya-śabdena vyapadiśyamānaṃ sat śabdāṃ prasajyate, ata āha—avyapadeśyam iti.* Цит. по: Angot 2009: 272.

Из этого следует, что когда происходит описание познаваемого объекта, то это делается с помощью слова-обозначения (самджня) и использования частицы „ити“²²⁰, [например]: знание, [что „это“] цвет“, знание, [что „это“] вкус“. В момент познания объекта слово, его обозначающее, не используется, оно используется в языковой коммуникации. Именно поэтому внесловесно (ашабда) познание объекта (артха-джняна), возникающее из контакта органа чувств и объекта»²²¹.

В момент сенсорного контакта с объектом, находящимся перед нами, мы не используем слов. Потребность в слове возникает в ситуации коммуникации, когда мы хотим сообщить об этом объекте другому человеку. Однако, даже если мы и используем слово, это не меняет непосредственного характера нашего познания, оно остается таким же, как и до вербализации. Наньяки придерживались взгляда, что знание, поскольку своей формы у него нет, есть лишь выражение объекта, отражение его формы (нпракаравада). Знание обозначения объекта ничего не добавляет к нашему знанию объекта, воспринятого непосредственно.

Аргумент Дигнаги: характеристика «несловесное» избыточна, поскольку она автоматически подразумевается в произведенности контактом индрий и объектов. НСВ I.3.16d.

Ва. Дигнага утверждает, что, если цель определения — исключить возможность неправильного толкования восприятия, в этом случае спецификация «невербализуемое» тоже не имеет смысла, поскольку объекты чувственного восприятия, будучи объектами чувственных способностей (индрий), а не слов, по самой своей природе не поддаются выражению в словах.

Вб. Спецификация «незаблуждающееся» (авьябхичари) тоже избыточна, поскольку спецификацией «контакт индрий с объектом» исключены и разного рода заблуждения, прежде всего оптические иллюзии, против которых эта характеристика направлена. Объекты заблуждения созданы манасом, сфера же чувственного познания от них по определению свободна.

Чу отмечает противоречие между тремя объяснениями заблуждений (вьябхичари) у Дигнаги в АПВ (у Чу S1; у меня АНВ 2b, у Чу S2; у меня НСВ I.2.15abcd, у Чу S3, которое мы сейчас рассматриваем).

Согласно Чу, проблема в том, что *prima facie*, S1 and S2 несовместимы с S3, поскольку похоже, что первые два обвиняют чувственную способность в порождении познания раздвоенной луны, в то время как последнее приписывает все заблуждения уму (манасу). Дхармакирти тоже обращается к S2 как указанию на признание Дигнагой того, что некоторые ошибочные познания являются результатом дефектов чувственной способности. Он говорит, что те, кто рассматривает

²²⁰ Это знак, выделяющий цитату.

²²¹ *Yad idam anupayukte śabda-artha-sambandhe'rtha-jñānam, na tat nāmadheya-śabdena vyapadyate, grhīte'pi ca śabda-artha-sambandhe'sya-arthasya ayaṁ śabdo nāmadheyam iti / Yādā tu so'rtha grhyate, tadā tat pūrvasmād artha-jñānāt na viśiśyate, tad-artha-vijñānam tādrg eva bhavati / Tasya tv artha-jñānasya-anyaḥ samākhyā-śabdo na-asti bhavati, yena pratīyamānaṁ vyavahārāya kalpeta / Na ca-apratīyamānena vyavahārah / Tasmā jñeyasya-arthasya saṁjñā-śabdena-iti-karaṇa-yuktena nirdrśyate-rūpam iti jñānam, rasa iti [vā] jñānam iti / Tad evam artha-jñāna-kāle sa na samākhyāśabdo vyāpriyate, vyavahāra-kāle tu vyāpriyate / Tasmād aśābdam artha-jñānam indriya-artha-saṁnikarśa-utpannam iti /* Цит. по: Angot 2009: 273.

познание раздвоенной луны как ментальный продукт, противоречат утверждению Дигнаги. Этой интерпретации следуют некоторые современные ученые²²².

Чу обращает наше внимание на то, что Джипендрабуддхи придерживается прямо противоположной точки зрения и сводит все ошибки такого рода к ментальным, т.е. считает точкой зрения Дигнаги только S3 (Chu 2004: 119). Это и показывает, в каком направлении развивают идеи Дигнаги его ученики и последователи.

Вот как буддийский комментатор Дигнаги защищает эту точку зрения: «Возникает ментальная ошибка, которая детерминирует (создает уверенность. — В.Л.), что скопление элементарной материи (бхута) имеет форму воды и т.п., даже если оно (скопление) не имеет сущностного свойства воды и т.п. Поэтому, поскольку [форма воды] ментально сконструирована с помощью этого (ментального заблуждения), она является объектом только последнего, а [не объектом] чувственного познания. Следовательно, [слово] „незаблуждающийся“ не должно использоваться с целью исключения этой [ментальной ошибки]»²²³.

Джипендрабуддхи также приводит интересное свидетельство автора доватсьяновской НБ, которого Штайкелльнер идентифицирует как «Ачарью» (Учителя). Объясняя смысл характеристики авьябхичари (неотклоняющееся, незаблуждающееся) в дефиниции восприятия НС I.1.4, Ачарья отмечает: «„Чтобы исключить познание конвенциональных объектов, таких как горшок, познание воды и т.п. по отношению к миражу и т.п. как случаи именно непосредственного восприятия“. Т.е., чтобы исключить [случаи] именно познания воды в отношении миража и т.п., в определение восприятия была добавлена спецификация „неотклоняющееся“. [Возражение:] Эта [характеристика] была направлена на исключение познания, возникшего из дефектов органов чувств. [Ответ:] Это не так, поскольку такие познания, [возникающие из дефекта органов чувств], а не из объекта, как, например, [восприятие] раздвоенной луны, были уже исключены спецификацией „контакт индрии с объектом“. Если бы они не были [уже исключены], достаточно было бы сказать только „возникшие из органов чувств“²²⁴. Такие [эпизоды] познания, как логический вывод, достоверно установлены как возникающие с помощью припоминания соглашения (самая) по отношению к тому, что было ранее пережито в чувственном опыте, и таким образом они не являются случаями непосредственного восприятия»²²⁵.

²²² Чу приводит в пример работы: Wayman 1978: 395; Funayama 1999: 77, n. 21; Franco 1986: 82f. Цит. по: Chu 2004: 118.

²²³ *tathā hy anudakādisvabhāvam api bhūtasanghātam udakādirūpeṇādhyavasyanty upajāyate manobhrāntiḥ. tatas tatkalpitatvāt tasyā eva sa viśayaḥ, nendriyajñānasya. tato na tadvyavacchedārtham avyabhicārigrahaṇam kartavyam.* Цит. по: Chu 2004: 119, прим. 26.

²²⁴ Одна луна не может быть объектом восприятия двух лун, это восприятие зависит лишь от состояния органа зрения, а не от объекта. Чтобы исключить такого рода восприятия, достаточно было спецификации «возникшее из органа чувств».

²²⁵ *drśyate ca keśāñcid vipratipattiḥ, yathā — ghaṭādiṣu jñānam samvrtisatsu mṛgaṭṛṣṇādiṣu codakādijñānam pratyakṣam eva. — iti. tathā hi — tasyaiva mṛgaṭṛṣṇādau toyādijñānasya vyavacchedāvyavābhicārīti pratyakṣalakṣaṇe viśeṣaṇam upāttam. akṣopaghātajñānanivṛttyartham tad iti cet, na, arthasannikarṣagrahaṇād evānarthasambhūtasya dvicandrādijñānasya nivṛtteḥ. anyathendriyajam ity eva vācyaṁ syāt. anumānādijñānam tu siddham eva yathāpūrvānubhūtasamayasmṛtibalapravṛttam apratyakṣam ca — iti.* Цит. по: Steinkellner 2017: 18.

Мы видим, что случай раздвоенной луны не относится Ачарьей к мептальным заблуждениям, поскольку представляет собой следствие девиантного состояния самой чувственной способности, речь вообще не идет о познании объекта, даже ошибочном, поскольку отсутствует важнейшее условие познания: контакт с самим объектом — двумя лунами. Когда же встает вопрос о недостоверном познании именно объекта, приводится пример перцептивной иллюзии ипного рода. Это как раз случай восприятия такого объекта, как вода, который, в отличие от раздвоенной луны, встречается в природе и имеет статус общепризнанного предмета опыта, но восприятия не в отношении реальной воды, а в отношении иллюзии, или мпража, воды в пустыне. В индийской традиции такой мпраж (оптическую иллюзию в современных терминах) называют «жаждой оленя» (мрига-тришна). Метафорически это означает погоню за воображаемым объектом, отсюда косвенное признание мептального характера этой иллюзии. Тем не менее мы видели, что в классификации Дигнаги это также и случай мнимого, или псевдовосприятия (определения S1, S2 в статье Чу).

Чтобы доказать необходимость спецификации «авьябхичара» (неотклоняющееся) наряду со спецификацией «индрия-артха-санникарша» (контакт индрий с объектом), Ватсьяна тоже прибегает к примеру восприятия мпража воды в пустыне. Вот как он объясняет «физический» и «оптический» механизмы его возникновения: *«Летом солнечные лучи, смешиваясь с жаром, поднимающимся от земли и вызывающим колебания/вибрации (спандамана), вступают в контакт с органом зрения человека, находящегося поодаль. В результате контакта органа чувств и объекта возникает познание „это вода“. И это тоже [случай] применимости [слова] „восприятие“. Вследствие этого [автор сутры] говорит: „авьябхичари“ (незаблуждающееся, не отклоняющееся от своего объекта). Когда о том, что не является таковым, говорят „то“, это заблуждающееся (вьябхичари); когда же о том, что таковое, говорят „то“ — это незаблуждающееся»* (НБ к НС I.1.4)²²⁶.

Бхашьякара стремится доказать, что познание иллюзии воды удовлетворяет критерию контакта индрий с объектом, поэтому в свете этого критерия к нему можно применить термин «непосредственное восприятие». Но ведь объект этого восприятия (вода) не таков, как сам внешний объект, с которым орган чувств вступает в контакт (солнечные лучи). Чтобы исключить подобные случаи, необходима спецификация «неотклонение от объекта». Цитата Джинендрабуддхи из доватсьяановской Бхашьи, приведенная выше, свидетельствует о том, что «натуралистическое» объяснение мпража воды в пустыне ведет свое начало из самых ранних источников ньяи.

Дигнага же считает, что относительно того, что не выражено в словах, невозможно никакое заблуждение. С его точки зрения, ошибки и иллюзии возникают на уровне суждений, а не на уровне ощущений. Он готов признать, что нарушения функций чувственных способностей могут привести к псевдовосприятиям (S1, S2), но наш опыт все равно строится на их интерпретации, которая как раз

²²⁶ *Grīṣṇe marīcayo bhaumena uṣmaṇā saṁsṛṣṭāḥ spandamānā dūra-sīhasya cakṣuṣā saṁnikṛṣyante, tatra indriya-artha-saṁnikarṣād udakam iti jñānam utpadyate, tac ca pratyakṣam prasajyata ity ata āha—avyābhicāri iti / Yad atasmiṁś tad iti tad vyābhicāri, yat tu tasmiṁś tad iti tad avyābhicāri pratyakṣam iti /* Цит. по: Angot 2009: 274.

и является источником заблуждений. Он полагает, что заблуждение на уровне чувственных способностей в принципе невозможно, поскольку каждая индрия функционирует только в своей предметной сфере. Каждой разновидности чувственного познания соответствует только предмет собственной категории: зрению — цвет, слуху — звук, обонянию — запах, вкусу — вкус, осязанию — температура. Невозможно, чтобы чувственные способности схватывали предметы друг друга (НСВ I.1.7cd-8ab и E).

На каком основании мы можем сделать такое заключение? Согласно Дигнаге, главное здесь мыслительный характер операций наложения характеристик, который указывает на участие манаса. Почему именно манаса? Потому, что только манас может обращаться к разным предметам, ведь каждая из индрий схватывает только свой собственный предмет. Индрии буквально «не отклоняются» от соответствующих предметных сфер (смысл слова *авьябхичари*) и не способны заходить на территорию друг друга (нос не воспринимает звуки, ухо — запахи и т.п.). А раз они и так не могут совершить подобной ошибки просто в силу своей природы, вводить спецификацию, направленную на ее исключение, излишне.

И автор *бхашьи* — Ачарья, критикуемый Дигнагой, и Ватсьяна фактически дают эпистемологическую оценку иллюзии (букв.: отклонение от объекта — *вябхичари*) как того, что не существует в том виде, в котором воспринимается. У Ватсьяны это восприятие одного объекта в форме другого объекта. Это определение категории ошибок, известных как *аньятха-кхьяти* — ошибка восприятия одного как иного²²⁷.

Позднее Дхармакирти, учитывая необходимость исключения таких перцептивных иллюзий, вводит и в свое определение непосредственного восприятия характеристику «*абхрантам*» («незаблуждающееся»). Это показывает, что полемика буддистов с брахмапистами была полезна для обеих сторон в плане уточнения и большей строгости определений.

Вс-1. Следующий тезис Дигнаги: рассмотрение спецификации — *вявасая-атмака*, имеющее природу определенности/уверенности, как сипопима нишчая, т.е. определенного познания, вызывающего уверенность. Для Дигнаги удостоверенным может быть только вербальное познание, поскольку именно по отношению к нему может возникнуть вопрос об истинности-ложности. Оно и оперирует словами, которые в коммуникации отсылают к мысленно сконструированному общим смыслом, разделяемым носителями языка.

Спецификация «*вявасая-атмака*» — имеющее природу (атма) определенности/удостоверенности/убежденности отрицается Дигнагой на том основании, что удостоверенным может быть только вербальный дискурс, объектом которого является мысленно сконструированное общее, или универсальное (НСВ I.1.3d).

Вс-2. Такая трактовка не устраивает оппонента-найяика. Он полагает, что спецификация *вявасая-атмака* в данном случае должна быть понята не как сипопим удостоверенности/уверенности (нишчая), а как попытка исключить из сферы достоверного то познание, которое не соответствует реальности, т.е. исключить

²²⁷ См. статью «Кхьяти» в (Лысенко 2009 ЭИФ).

сомнительное, неопределенное и ошибочное познание. Эта задача отвечает стратегии дефинирования, принятой в ньяе, в соответствии с которой каждая спецификация предназначена для исключения случаев ошибочного толкования предмета определения.

Это относится и к позиции Ватсьяны, который обосновывает спецификацию «имеющее природу определенности» необходимостью исключить причисление к инструментам достоверного восприятия случаев сомнения или неопределенного восприятия, когда, воспринимая объект на расстоянии, кто-то может усомниться, дым это или облако дыма. Хотя подобный акт восприятия тоже возникает в результате контакта органа зрения и объекта, он порождает не определенное знание, а лишь сомнение (самшая) (см.: Angot 2009: 276).

Прочитаем комментарий Ватсьяны к характеристике вьявасая-атмака (обладающего природой уверенности/определенности/детерминации):

«Воспринимая зрением объект, находящийся на расстоянии, он (наблюдатель) не может определить: дым это или пыль? Чтобы предотвратить принятие этого неопределенного познания, возникающего из контакта индрии и объекта, за восприятие, добавлена характеристика „обладающее природой уверенности/определенности“. В ответ на вопрос (оппонента), можно ли представить, что познание, лишенное определенности, возникает только из контакта атмана и манаса, мы ответим: „Нет, нельзя, ибо, воспринимая этот объект только с помощью зрения, невозможно достичь определенности/уверенности, и подобно тому, как объект, воспринятый [определенно] органами чувств, воспринимается [определенно] и манасом, так и объект, ранее не воспринятый определенно органами чувств, не будет воспринят определенно манасом, поскольку сомнение характеризуется только усмотрением (вимарша) зависимости того (чувственного знания) от объекта, а не так, как вы ранее сказали, [т.е. когда есть контакт атмана и манаса]»²²⁸.

Фактически позиция Ватсьяны противоположна точке зрения Дигнаги о том, что ошибки восприятия вызваны неправильной его интерпретацией на стадии савикальпаки, или перцептивного суждения. С точки зрения найяика, и у детерминации/уверенности имеется два уровня: «Относительно всех объектов восприятия познающий субъект сначала обретает определенность/уверенность с помощью чувственных способностей, затем последующую определенность/уверенность (анувьявасая) с помощью манаса. У тех, чьи органы чувств дефектны, последующая определенность/уверенность отсутствует» (НБ к НС I.1.1)²²⁹.

Ватсьяна, как можно отметить, признает две формы, или стадии, определенности/уверенности или процесса удостоверения — сенсорную (вьявасая) и ментальную (анувьявасая). Например, когда перед нами горшок и мы видим его, мы

²²⁸ *Dūrāc cakṣuṣā hy ayam arthaṁ paśyan na avadhārayati dhūma iti vā reṇur iti vā / Tad etad indriya-artha-saṃnikarṣa-utpannam anavadhāraṇa-jñānam pratyakṣaṁ prasajyata ity ata āha-vyavasāya-ātmakam iti / Na ca etan mantavyam — ātma-manah-saṃnikarṣa-jam eva anavadhāraṇa-jñānam iti / [Kiṁ tarhi?] Cakṣuṣā hy ayam arthaṁ paśyan na avadhārayati, yathā ca indriyeṇa upalabdham arthaṁ manasā upalabhate, evam indriyeṇa anavadhārayan manasā na avadhārayati / Yac ca tad-indriya-anavadhāraṇa-pūrvakam manasā anavadhāraṇam tad-viśeṣa apekṣam vimarśa-mātram saṁśayaḥ, na pūrvam iti /* Цит. по: Angot 2009: 275.

²²⁹ *Sarvatra [ca] pratyakṣa-viśaye jñātur indriyeṇa vyavasāyaḥ, paścān manasā-anuvyavasāyaḥ, upahata indriyāṇām anuvyavasāyābhāvād iti /* Цит. по: Angot 2009: 276.

доверяем нашему собственному зрению, и это споптанное доверие и есть, по всей видимости, наша сенсорная вявасая. Анувявасая связана с вербальным, пропозициональным оформлением нашего непосредственного ощущения в суждении «Я вижу горшок», которое обязано своим возникновением контакту мана-са и атмана. На первой стадии есть чувственное восприятие, но нет его осознания в вербальной форме, поскольку с позиции ньяи один акт познания не может одновременно быть предметом другого акта познания. Если же индрии дефектны, то последующая удостоверяющая вербализация не будет иметь места ввиду отсутствия предшествующей, чисто сенсорной, поскольку между ними должны существовать причинно-следственные отношения.

Фактически Ватсьяна первым вводит в ньяю некий прообраз двух уровней восприятия, допропозиционального и пропозиционального. Начиная с Уддотакары, под влиянием Дигнаги намеченное разделение разовьется у Вачаспати-мишры в двухфазную теорию восприятия (нпрвикальпака-савикальпака прать-якша).

В чем специфика этой демаркации у Ватсьяны и почему невозможно прямо отождествить вявасаю и анувявасаю с нпрвикальпакой и савикальпакой? Для понимания этой проблемы будет полезным воспользоваться современной демаркацией между когнитивными и метакогнитивными процессами. Если характеристики нпрвикальпака-савикальпака относятся к самим когнитивным процессам, определяя их форму как невербализуемую и вербализуемую, то характеристика определенности/уверенности (вявасая) относится, скорее, к метакогнитивным явлениям. У Дигнаги и у последующих найяиков именно критерий вербализуемости-невербализуемости является ключевым для этой классификации, тогда как у Ватсьяны это пока только вявасая — первичная уверенность в виде интуитивного доверия собственному опыту.

С точки зрения Дигнаги, объекты индрий и манаса разные: у индрий — партикулярии, воспринимаемые здесь и сейчас, у манаса — либо внутренние партикулярии (ментальные состояния удовольствия и т.п.), либо мысленные конструкции общих характеристик. Только партикулярии имеют отношение к восприятию как прамане, общие характеристики могут использоваться лишь в логическом выводе, который, в свете его позиции, тоже представляет собой праману, поскольку с его помощью мы можем получить новое знание.

Обратимся к развернутому возражению некоего оппонента-найяика, которое приведено Штайпкелльнером по ПСТ Джипендрабуддхи: «Познание, не соответствующее объекту, является ложным познанием (митхья-джняна), слово „и т.д.“ относится к сомнительному познанию (самшья-джняна). Чтобы исключить это, [Сутракара] вводит спецификацию „имеющее природу уверенности/определенности“ (вявасая-атмака). [Сутракара] доказывает [следующее:] Здесь, [в этой спецификации], слово „детерминация/определенность“ (вявасая) является не синонимом уверенности/определенности (нишчая), а синонимом постижения реального объекта (бхута-артха-грахана)»²³⁰.

²³⁰ *ayathārthaṃ jñānaṃ mithyajñānaṃ. ādisabdena saṃśayaññānaṃ grhyate. tasyāyathārthādi-jñānasya nivṛttaye — vyavasāyātmakam ity ucyate. etad darśayati nātra vyavasāyaśabdo niśayaparyāyaḥ, kiṃ tarhi bhūtārthagrahaṇaparyāyaḥ. vyavasāyātmakam iti bhūtārthagrahaṇasvabhāvam ity arthaḥ. kasmād ayuktaṃ viśeṣaṇam.* Цит. по: Steinkellner 2017: 33.

Этот аргумент, как заметил Штайнкелльнер, является прямым ответом на отождествление *вьавасая* и *нишчая* у Дигнаги: «Поскольку настоящее объяснение *найяика* может рассматриваться только как поддержка опровержения опции отождествления *вьавасая* и *нишчая*, процитированной Дигнагой, автор этого отрыва из какого-то еще комментария к НС должен быть современником Дигнаги, которому его текст был знаком» (Steinkellner 2017: 34).

Однако в данном случае попытка «спасти» спецификацию *вьавасая-атмака* от критики Дигнаги связывается неизвестным *найяиком*, оппонентом Дигнаги, не с попыткой исключить сомнение или какое-то другое неопределенное познание, а с более общей и даже радикальной формулировкой — исключить любое познание, не отвечающее реальной природе вещей.

Штайнкелльнер полагает, что Дигнага обращается к комментарию к НС I.1.4, в котором обсуждается *вьавасая-атмака* (имеющее природу определенности/уверенности): «Когда [эта квалификация] устанавливается [Сутракарор], чтобы исключить познания, не соответствующие объекту и другим познаниям» (Steinkellner 2017: 33).

Отношение к этому аргументу имеет и комментарий Ватсьяны к НС III.1.50: «Поскольку инструмент достоверного познания имеет своим объектом реальность»²³¹. И далее: «*Вещи как они суть познаются инструментом достоверного познания. Их собственная природа, их специфические свойства, каковы они, такими и познаются, ибо 'инструмент достоверного познания имеет своим объектом вещи, каковы они суть'*»²³². Ватсьяна здесь цитирует какой-то текст, возможно, это как раз комментарий автора *бхашьи*, процитированного Дигнагой.

Если считать, что *нипрная* и *пишчая* — синонимы, то аргумент в пользу отождествления *вьавасая* и *нишчая* у Дигнаги имеет аналог у Ватсьяны в НБ к НС I.1.1 в обсуждении определения *топика-категории* (*падартха*) *нипрнай*, где сказано, что *нипрная* является истинным познанием (*таттва-джияна*), результатом (*пхала*) *праман* (Angot 2005: 257).

В данном тексте Дигнага критикует *вьавасаю ньяи* в отношении чувственного восприятия, а не последующую (*ану* — после), удостоверяющую *анувьавасаю*, что само по себе может свидетельствовать в пользу предположения, что он не был знаком с комментарием Ватсьяны. Между тем слова Ватсьяны важны для того, чтобы показать, что дифференциация двух видов восприятия — чувственного довербального и манасического поствербального — назревала в недрах самой *ньяи* совершенно по другой причине, чем у буддистов. Если речь идет о сенсорной *вьавасаяе*, то, согласно *ньяе*, она нами мысленно не осознается, поскольку мы не можем одновременно ощущать и понимать, что ощущаем (запрет на саморефлексию); для искомого определенного понимания, внушающего уверенность, Ватсьяне понадобилось дополнительное постперцептивное вербальное удостоверение — *анувьавасая*.

Вс-3. Именно с последней трактовкой связана еще одна альтернативная интерпретация характеристики *вьавасая-атмака*, предлагаемая *найяиком* — оппо-

²³¹ *pramāṇasya tattva-viśayatvāt*. Цит. по: Angot 2009: 563.

²³² *Yathā khalv arthā bhavanti ya eṣāṃ svo bhāvāḥ svo dharma itī tathābhūtāḥ pramāṇena pratipadyante itī / Tathābhūta-viśayakam hi pramāṇam itī* / Там же.

нением Дигнаги: *вьявасая* есть следствие/результат (карья) акта познания, а не его суть, сущность, природа (*свабхава*).

Найяик ссылается на доватсьяновский комментарий к НС I.1.4, обозначенный Штайнкелльнером как НБ^а: «„Имеющее природу определенности/удостоверенности“ — [значит] определенность/удостоверенность, которая есть природа того (восприятия). Слово „природа“ (*атма*) выражает сущность (*свабхава*) [познания] или следствие (карья) [познания]»²³³.

Эта дистинкция между, с одной стороны, оптологическим «эссенциальным» (по сущности, по природе) и каузальным, или генетическим, подходами (по генезису) возвращает нас к концепции Матилала: «Когда человек приобретает уверенность (по крайней мере осознанно) каким-то, предположительно надежным методом, тем самым он обязательно предполагает, что это истина, поскольку верить во что-то значит верить в то, что это истина» (Matilal 1986: 101–102). С другой стороны, нам требуется не обоснование какими-то доводами, а набор каузальных факторов или процедур, которые при своем правильном выполнении произведут достоверное знание (см.: Matilal 1968: 103–104).

Эти два подхода были также определены нами как «каузальный», «генетический» (по генезису познавательного эпизода как следствия соответствующих каузальных факторов, лишенных дефектов), с одной стороны, и как «прагматический» или «перформативный» — с другой.

Джипендрабуддхи по-своему «распаковывает» этот аргумент. Он поясняет, что, если трактовать слово «атмака» как «результат определенной последовательности (карья-парья)», а *вьявасая-атмака* как уверенность, или определенность, являющуюся результатом чувственного познания (*индрья-буддхи*), это будет значить следующее: чувственное познание самим своим появлением элиминирует заблуждение, это и есть его результат, однако такое невозможно, поскольку заблуждение, по Дигнаге, является ментальной конструкцией чего-то общего (*саманья*), тогда как чувственное восприятие — это познание исключительно партикулярий зрения, слуха и т.п. Вслед за чувственным познанием в буддхи (в познании) укореняется объект, полученный с помощью конструирования общего. И именно этот объект, а не партикулярии, мысленно соединяется с именем, родом и т.п. (отсылка к Дигнаге). Джинендрабуддхи подчеркивает, что *вьявасая* (удостоверенность/определенность/уверенность) возникает лишь по отношению к вербальному знанию (ПСТ 2005: 102–103).

Дигнага отвечает найяику, что результатом чувственного познания никак не может быть элиминация заблуждения, поскольку последнее не чувственно, а исключительно вербально.

В других частях ПСВ Дигнага более подробно рассматривает проблему соотношения инструмента познания и его результата (*прамана* и *пхала*)²³⁴. В этом пассаже он ограничивается повтором общего замечания о том, что чувственное познание не может иметь своим результатом что-либо, отличное от него, и поскольку оно достоверно по определению, то его результатом не может быть недостоверное знание.

²³³ *vyavasāya ātmāsyeti vyavasāyātmakam. ātmasabdaḥ svabhāvacanaḥ kāryavacano vā*. Цит. по: Steinkellner 2017: 28.

²³⁴ См.: ПС I.1.10, ПСВ I.1.12cd, ПСВ I.3.18d.

[К чему относятся спецификации «невербализуемое» и «незаблуждающееся» – к предмету чувственного познания или к самому чувственному познанию?]

Джипендрабуддхи (ПСТ 2005: I.98-99) понимает спецификации «невербализуемое» и «незаблуждающееся» в тексте Дигнаги двояко: 1) как сложные слова типа бахуврихи, т.е. как характеристики объекта чувственного познания, или 2) как сложные слова типа татнуруша, относящиеся к познанию. В первом случае «невербализуемое» будет означать «познание, обладающее невербализуемым (предметом)», а «незаблуждающееся» — «(познание), обладающее безошибочным предметом», т.е. спецификации будут относиться к объекту. Во втором случае они будут означать, соответственно, несловесное и незаблуждающееся познание, т.е. относиться к самому познанию²³⁵.

Хаттори отмечает, что, говоря о предмете (вишая) чувственного познания, Дигнага подразумевает первое толкование, а говоря о познании, следует за Ватсьяной, который истолковывает спецификацию «авьяпадешья» как то, что отличает познание от акта означения объекта с помощью слова, ссылаясь на НБ к НС I.1.4²³⁶.

Вот этот текст: *«Вербализуемое через слово, дающее имя происходит из словесного знания...»*²³⁷. Следует ли Дигнага за автором более ранней НБ или вообще не приписывает во внимание эту опцию, остается под вопросом. Однако мысль о том, что познание, возникающее из слов, — это познание слов, а не объектов, позднее была выражена буддистами со всей определенностью.

Bd. Найяик выдвигает тезис: спецификации, начиная с «невербализуемости», служат пониманию природы чувственного познания, т.е. он обращается ко второму подходу, выделенному Джипендрабуддхи, — толкованию спецификаций как сложных слов типа татнуруша, относящихся не к познаваемому объекту, а к самому познанию.

Джипендрабуддхи представляет аргумент неустановленного найяика, опровергающего аргументы Дигнаги в НС I.1.17a и НС I.1.17b, следующим образом²³⁸: *«Неверно, что такие спецификации, как „невербализуемое“ и т.п., касаются исключительно восприятия, порожденного контактом органа чувств и объекта. Скорее, в одной сутре подразумеваются два вида восприятия, имеющие взаимоисключающую природу. Та часть сутры, в которой упомянуты [спецификации] „невербализуемое“, „незаблуждающееся“ и „имеющее природу определенности“, относится к ментальному (манаса), тогда как другая часть, „возникающее из контакта органа и объекта“, определяет [восприятие (пратьякши)], возникающее из контакта органа чувств и объекта. То, что было сказано [Дигнагой] в отношении [познания], возникающего из [контакта] органа чувств и объ-*

²³⁵ См. также: Hattori 1968: 121, прим. 3.1.

²³⁶ Hattori 1968: 132, прим. 3.5.

²³⁷ *Nāmadheya-śabdena vyaparīśyamāna sat śābdam prasajyate*. Цит. по: Angot 2009: 273.

²³⁸ Точка зрепия пъяи разворачивается в комментариі Джипендрабуддхи, который Штайпкелльпер обозначил как Re (reported — передапный, т.е. пудостовереппый фрагмент оригипальпого текста F). Цит. по: Steinkellner 2017: 35.

екта, что вербализация и т.п. [и так] невозможны, следует из непонимания значения сутры»²³⁹.

Фактически найяик в комментарии Джипендрабуддхи нытается вписать в определение НС I.1.4 идею двух ступеней, или фаз, восприятия, которая соответствует концепции Дигнаги о нирвикальпаке и савикальпаке, неконструпрующем и конструпрующем познании. На основании этого Штайпкелльнер считает этого найяика, скорее, постдигнаговским автором (см. Steinkellner 2017: 35).

Далее Дигнага уличает найяика в попытке подменить процедуру определения восприятия как праманы процедурой определения прпруды познания как такового.

Дигнага трактует данные спецификации в свете задач дефиниции (лакшана), целью которой, согласно ему, является дифференциация пратьякши от других праман, а не описание (нирдеша) собственной прпруды (свабхава) восприятия как разновидности познания (джияна, буддхи).

Для Дигнаги это разные задачи и разные процедуры. Для дефиниции непосредственного чувственного восприятия достаточно лишь одной спецификации: контакта индрий и их объектов (индрия-артха-санникарша). Описание же собственной прпруды познания состоит в перечислении его характеристик, которое дано в вайшешике. Познание (буддхи) является качеством атмана, а качества, судя по определению, неспособны: а) произвести субстанцию; б) иметь другие качества; в) иметь движение. Это соответствует правилу, сформулированному в ВС I.1.8-10²⁴⁰. Это и будет определением собственной прпруды восприятия как буддхи (в вайшешике — познание), а не характеристики, приведенной в определении восприятия как инструмента познания.

Дигнага перечисляет примеры общих характеристик (дхарм) буддхи (познания) из известных ему текстов вайшешики (сутр и комментариев): «способность обладания качеством» (гунаваттва), «невозможность породить субстанцию» (дравья-анарамбхакатва), «неподвижность» (нишкрияттва), «невозможность иметь акашу в качестве объекта непосредственного восприятия» (акаша невосприпимаема, поэтому ее существование является объектом логического вывода из воспринимаемого — звука). Если добавить в определение чувственного восприятия все эти характеристики, то, отмечает Дигнага, оно станет слишком широким, поскольку будет относиться ко всему познанию, а не только к непосредственному восприятию.

Са. Природа контакта органов чувств и объектов — индрия-артха-санникарша.

Ватсьяна в ответ на упрек оппонента, что он упоминает только часть формулы санникарши — контакт чувственных способностей (индрий) и объекта, унус-

²³⁹ *naivendriyārthasannikarṣajasya pratyakṣasyāvyapadeśyātvādiviśeṣaṇam, kiṃ tarhi pratyakṣadvayam evaitat parasparāsaṅkīrṇarūpam ekena sūtrenā lakṣyate. avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam ity anena hi sūtraikadeśanamānasam lakṣyate. indriyārthasannikarṣotpānam ity anena tv indriyārthasannikarṣajam. tataś cendriyārthodbhave nāstītyādi yad uktam, tat sūtrārthā-pariñānavijrmbhitam. ata eva so 'py adōṣo na sukhādi prameyam veti, ya ukto 'nantaro 'pi hetur asiddhaḥ.* Цит. по: Steinkellner 2017: 34–35.

²⁴⁰ ВС I.1.8. Субстанции порождают другие субстанции (dravyāṇi dravyā'ntaram ārabhante). ВС I.1.9. Качества порождают другие качества (guṇās ca guṇā'ntaram). ВС I.1. Реализация порождения движениями движений неизвестна (karma karma-sādhyaṁ na vidyate).

тив контакт индрий и манаса, атмана и манаса, — подчеркивает, что, формулируя определение, ставил своей целью перечислить только те характеристики пратьякши, которые дифференцируют ее от других праман, в данном случае от ануমানы — логического вывода, поскольку именно в этом и состоит задача характеристики (лакшана). Упоминания контакта органа чувств и объекта, выделяющего признак восприятия, для этой цели будет достаточно, поскольку контакт атмана и манаса является общим для восприятия и остальных праман (НБ к НС I.1.4) (см.: Angot 2009: 272).

Отметим, что в этом вопросе Ватсьяна вполне солидарен с Дигнагой: оба считают, что упоминания индрия-артха-санпикарши достаточно для дифференциации чувственного восприятия по отношению к логическому выводу. Однако Дигнага на этом останавливается, тогда как Сутракара и его комментаторы, анонимные авторы ньяи, на которых ссылается Дигнага, также как и Ватсьяна, идут дальше, добавляя другие спецификации, которые нацелены на устранение других возможных ошибок в идентификации эпизодов познавательного процесса как пратьякши (непосредственного чувственного восприятия).

Тема сенсорного контакта — индрия-артха-санпикарша, имеющая множество аспектов, — в комментарии Дигнаги сводится к проблеме: происходит ли этот контакт во всех формах сенсорного восприятия (индрия-пратьякша) или только в некоторых? На терминологическом языке индийской философии все теории сенсорного контакта подразделяются на две основные категории в зависимости от того, считаются ли чувственные способности и их органы (индрия) «контактирующими», или, точнее, обладающими способностью вступать в контакт со своими объектами, касаться их, обозначаемой абстрактным существительным прапьякаритва (букв.: способность «достигать» объект), или они не обладают такой способностью — апрапьякаритва.

Обыденный опыт показывает, что объекты зрения и слуха восприимчивы на расстоянии, однако из этого факта можно вывести разные теории в зависимости от того, разделяем ли мы идеи пранья- или апрапьякара-вадипов²⁴¹. Наяйики наряду с вайшешиками, мимансаками и санкхьями считаются прапьякаравадипами. Они утверждают, что все индрии вступают в физический контакт со своими объектами, тогда как Дигнага и другие буддисты проводят различие между «контактирующими / достигающими» и «неконтактирующими / недостигающими» индриями. Дигнага признает вкус (обозначается через орган вкуса — язык-джихва), обоняние (обозначается через орган обоняния — нос-гхрана), осязание (обозначается через орган осязания — кожу-твак) «контактирующими» (праньякари), тогда как зрение (обозначается через орган зрения — глаз-чакшу) и слух (обозначается через орган слуха — ухо-шротра) — неконтактирующими (апрапьякари).

Эта теория восходит к АКБ 1.43-44. Однако ее обсуждение началось еще в абхидхармическом каноническом комментарии «Вибхаше» (школа сарвастива-

²⁴¹ Более поздние буддийские авторы приводят парадоксы, которые могут возникнуть для сторонников прямого контакта — прапьякарипов. например: в случае восприятия Луны или Солнца необходимо предположить контакт органов зрения и с Луной, и с Солнцем, а в случае восприятия грозы контакт органа слуха со звуками отдаленного грома. Кроме того, трудно будет объяснить контакт органа зрения с превосходящими его по величине объектами, как, например, с океаном или мельчайшей песчинкой.

да/вайбхашика): «Сказано, что объект „достигнут“ (прапта) в двух смыслах: или ввиду того, что он „схвачен, как объект“, или воспринят, поскольку имеется смежность, отсутствие промежутка (нираптаратва) между объектом и органом чувств. В первом смысле шесть органов чувств достигают объект. Во втором смысле только три органа — орган обоняния, орган вкуса и орган осязания — достигают объект, тогда как органы зрения и слуха, а также манас восприимчивы к объектам на расстоянии, бесконтактно. Орган зрения (глаза) постигает видимые объекты благодаря освещению: если видимый объект слишком близок глазам, он блокирует свет, поэтому глаза его не видят. Орган слуха (ухо) воспринимает звук благодаря акаше (эфпру как среды распространения звука), когда звук близок ушной раковине, он не блокирует эфпр, поэтому орган слышит. Орган обоняния (ноздри) воспринимает благодаря ветру; орган вкуса (язык) благодаря воде, орган осязания (кожа) благодаря земле, ментальный орган (манас) благодаря вниманию (манаскара)»²⁴².

Отметим, что в этом отрывке предпринята попытка провести демаркацию между когнитивными и физиологическими факторами познавательного процесса. Достижение (прапта) трактуется как физиологическое условие познания, но не само познание, которое обозначается как «схватывание/постижение» (граха, грахана). Корреляция чувственных способностей с соответствующими первоэлементами (зрение — огонь, свет; слух — акаша; обоняние — ветер²⁴³; вкус — вода; осязание — земля) отличается от общепринятого в браhmaпистской традиции, где осязание ассоциировано с ветром, а обоняние — с землей²⁴⁴.

Таким образом, обе стороны признают контактирующими три индрии: обоняние, вкус и осязание. Однако спор между ними касается не только двух «неконтактирующих» чувственных способностей — зрения и слуха, но и самой природы контакта. Как мы видели у Васубандху, контакт может пониматься двояко: как прикосновение (спарша) и как смежность в пространстве, не имеющая интервала (нипраптаратва). Этой стороне проблемы Дигнага здесь не касается.

Буддист выдвигает два контраргумента против праньякарипов: если полагать, что познание (джияна) является достижением (прапти) объекта, то не будет ни постижения на расстоянии, ни постижения предметов, превосходящих органы чувств по размеру (см. НСВ I.1.17а).

Он выделяет в отдельный предмет дискуссии:

1) случаи непосредственного восприятия отдаленных объектов (са-антара-грахана);

2) случаи непосредственного восприятия объектов, превосходящих органы чувств по размеру (адхика-грахана): (а) либо объекты намного больше индрий (случай горы) или (б) намного меньше (случай атомов).

Достижение (прапти) объекта здесь синоним когнитивного контакта (санпикарши). Са-антара может пониматься и как восприятие объекта на расстоянии, и как восприятие объекта *вместе* с расстоянием, которое отделяет его от нас (это толкование появляется позднее). То есть объектом восприятия является не только

²⁴² Цит. по: Pruden 1991: 148, прим. 181.

²⁴³ Объяснение ассоциации обоняния с ветром — тот факт, что мы вдыхаем запахи, а дыхание (прапа) — это впутрителесный ветер. См. АКБ I.43с.

²⁴⁴ См. мою статью «Махабхуты» в: Лысенко ИФЭ 2009.

сам объект, но и интервал (антара) между нами и этим объектом. Мы всегда воспринимаем пространство между нами и объектами. Поэтому, если бы орган зрения был в контакте только с объектом, невозможно было бы воспринять расстояние до него.

Чтобы обосновать свою позицию праньякарипов, найяики должны были бы объяснить, каким образом органы зрения могут вступать в контакт со своими объектами, находящимися на расстоянии. И такое объяснение было предложено. Согласно ньяе, органы зрения «эманпруют» свою распознающую чувственную способность в виде глазных лучей (рашми) вне тела и своего непосредственного субстрата (адхиштхана) — двух глаз. Эти лучи, состоящие из мельчайших частиц света (ну чем не фотоны?), направляются на объект и касаются его. Таким образом, носителем способности зрительного распознавания в ньяе является не глаз (зрачок, как в буддизме), а глазные лучи²⁴⁵.

С критикой теории найяиков с позиции праньякарипов выступают саикхьи, которые считают ипдрии вездесущими. Они мотивируют свою позицию тем, что индрии являются продуктами психической функции аханкары (принципа индивидуации), а не материальных элементов, поэтому контакт с ними не носит материального характера и никакой проблемы материального контакта не возникает.

Сутракара в НС III.1.32 (Angot 2009: 550) приводит два аргумента: зрительное восприятие возникает, когда 1) имеется зрачок (кришнасаара) и 2) этот зрачок отделен от объекта. Санкхья отмечает, что для обоснования тезиса о непосредственном контакте органа и объекта необходимо отказаться от идеи материальности ипдрии зрения и признать ее вездесущность (вибхутва). Иными словами, отказаться от идеи происхождения индрий из великих материальных элементов — бхаутика и признать ипдрии чисто психическими способностями, эволютами аханкары (эго-функции). Санкхья мотивирует это (в НБ к НС III.1.33) тем, что только таким способом можно объяснить восприятие вещей, превосходящих индрии по величине или по малости (махат-ану-грахана)²⁴⁶.

Обратимся к этой дискуссии (НБ к НС III.1.33-34) и посмотрим, как случай адхика-грахана, или восприятия объектов большого и малого размера (махад-ану-грахана), несоизмеренных органу, их постигающему, обсуждается Ватсьяной. Под большим (махат) подразумеваются разные градации «большого» (махат) размера (от размера дерева баньян до размера горы). Под малым — разные градации малого размера (ану), например семя баньянового дерева²⁴⁷. Санкхья выдвигает

²⁴⁵ Теория глазных лучей формулируется в ПС III.1.32-50. Идея глазных лучей пъяи и ее параллели в греческой традиции подробно исследованы Карин Нрайзенданц в ее фундаментальной статье (Preisendanz 1989).

²⁴⁶ Ватсьяна приводит пример махат: бапьяп и гора, пример ану: семя бапьяпа и т.п. (см.: Angot 2009: 551). Заметим, что махат и ану, согласно вайшешике, это две разных категории размера, в пределах которых имеются или отсутствуют вариации, соответственно: в махат — вариации от малого к большему, в ану вариаций нет. Махат является размером, воспринимаемым органами чувств, тогда как ану — невоспринимаемым, поэтому отсчет в категории махат начинается с минимально воспринимаемого размера — пылинки в солнечном луче. Считается, что она состоит из трех двиванук — двоичных атомов. О диалектике размера см.: Раздел размера в (Лысенко 2003; 2005).

²⁴⁷ С точки зрения теории размера вайшешики выделяются два уровня оценки размеров: относительный и абсолютный. На абсолютном уровне в размер махат попадают вездесущие субстанции, в размер ану — только атомы. На относительном уровне махат и ану — соотносительны. Пример семян бапьяпа относится ко второй категории, а не к первой.

аргумент, согласно которому, если считать орган чувств материальным, он может вступить в контакт только с соразмерным ему объектом, но если он нематериален, то такого ограничения не существует. В ответ на это Ватсьяна ссылается на теорию глазных лучей. Его аргумент относится к выводу из следствия, или же выводу типа артхапатти — необходимого допущения: тот факт, что мы воспринимаем то, что больше или меньше нашего органа зрения, может быть объяснен лишь при допущении того, что зрительная способность в виде глазных лучей вступает в специфический (вишеша) контакт с объектом, подобно лучам светильника. При наличии пренятствия мы не можем видеть объект, подобно тому как лампа не может осветить что-то, находящееся за перегородкой (НБ к НС III.134).

Этот аргумент предвосхищает ссылку Сутракары на теорию глазных лучей в НС III.1.34: «*Чувственное восприятие этого [большого и малого размеров] происходит из особого контакта между глазным лучом и объектом*»²⁴⁸.

Чтобы подвергнуть критике тезис ньяи о способности зрения вступать в контакт с объектом, Дигнага отталкивается от сравнения зрения с обонянием — чувственным восприятием, которое найяики, как и буддисты, считают «коптактипрующим» (праньякари). Смысл аргумента в том, что если считать зрение контактипрующим, то его функционирование должно быть подобно функционированию обоняния. Последнее отличают две особенности: 1) оно не действует на расстоянии от своего объекта — запаха (нельзя «обонять» промежуток между органом обоняния и его объектом); 2) оно невозможно в отношении несоразмерного объекта (запаха), превышающего орган обоняния по своей силе или слабости.

Сила органа обоняния, если обратиться к абхидхармистским теориям, изложенным в АКБ 1.44ab, определяется количеством атомов этой индрии, локализованных в ноздрях концентрическими кругами. Теория коптактипрующего восприятия (праньякари) для обоняния предполагает, что мы ощущаем запахи только если количество атомов запаха соответствует количеству атомов воспринимающей индрии. Если в запахе атомов больше или меньше (запах сильнее или слабее), чем в индрии, то его восприятие невозможно. (2) Случай са-антарагхарана обсуждается в НС III.1.28-45. Как считается, с критикой найяиков опять выступают санкхьи.

Сравнивая зрение с обонянием, Дигнага подводит нас к выводу, что если бы зрение было «контактным», то оно, как и обоняние, не могло бы действовать на расстоянии или не могло бы «видеть» расстояние до объекта, а также воспринимать объект, несоразмерный ему, что абсурдно, поскольку опровергается обычным опытом. Из этого вытекает, что данное положение ньяи невалидно.

Симптоматично, что Дигнага в своей критике ньяи не упоминает теорию глазных лучей, а критикует, во-первых, сам принцип непосредственного контакта как необходимое условие чувственного познания, во-вторых, идею отделения способности чувственного восприятия (индрии) от ее опоры (адхиштхана) — анатомического органа зрения. Однако именно эти положения и отстаиваются в теории глазных лучей, из чего можно заключить, что Дигнага все-таки был с ней знаком.

²⁴⁸ *Raśmy-artha-saṃnikarṣa-viśeṣāt tad-grahaṇam* /III.1.34/. Цит. по: Angot 2009: 554.

Джипеидрабуддхи приводит возражение найяика, которое поясняет позицию этой школы по вопросу (2) адхика-грахана (восприятия объектов, превосходящих индрии по размеру) в ответ на критику Дигнаги: «Но ведь индрии недоступны чувственному познанию (ати-индрия), в этом случае возможно ли постичь что-то большее или меньшее [по сравнению с ними]? Более того, если цвет и т.п. не имеют (собственного) размера, ибо качества лишены качеств, то на каком основании можно постичь их превосходящую величину [в сравнении с органами чувств]? Он (Дигнага) не признает, что орган чувств прилегает (синоним контакта) к запаху и тому подобным (качествам), поскольку между ними и им нет соединения (самйого). Почему же было сказано: „В случае запаха и т.п., которые тесно прилегают к индриям“ и т.п.»?²⁴⁹

Пояспим эти аргументы. Они основаны на двух доктринальных положениях: 1) индрии считались невоспринимаемыми во всех школах индийской философии, в том числе и в буддизме, поэтому никакое сравнение с ними размера объектов не имеет под собой основания: ведь сравнивать можно только то, что воспринимается; 2) чувственные качества не имеют размера, поскольку качества лишены качеств — это правило вайшешики, которое признается и ньяей, поэтому в их отношении тоже можно говорить о невоспринимаемом размере, однако этот довод легко опровергнуть положением вайшешики о принадлежности качеств субстанциям.

Штайнкелльнер считает этого найяика постдигнаговским, не исключая вероятности, что он мог быть современником Дигнаги. Обращает на себя внимание, что найяик опирается на принципы вайшешики: качества присущи субстанциям, а не другим качествам, поэтому они не могут обладать размером, отличным от размера субстанции, которой присущи.

Джинендрабуддхи приводит еще один аргумент, который Штайнкелльнер считает постдигнаговским: «Если цвет (рупа) и т.п. не имеют размера, каким образом воспринимается малое и большое [в отношении цвета и других чувственных качеств]? В этом случае цвет и т.п. присущи [субстанции] (самавета), и эта субстанция является малой или большой. На основании этой [присущности] малость или величина цвета и т.п. понимается метафорически (аупачарикам)»²⁵⁰.

Эта фраза нуждается в пояснениях. Аупачарикам — это связанное с упачарой, метафорой, инструментом вторичного означення. У слова есть первичное значение (мукха)-артха, к которому оно отсылает (денотация), но имеются и дополнительные значения, которые отсылают к тому, с чем первичное значение этого слова может быть ассоциировано²⁵¹. В данном случае упачара отсылает к субстанции, с которой связаны качества.

²⁴⁹ *nanu cendriyam atīndriyam. tat katham tadapekṣayā kiñcit sātaram iti grhyetādhikam iti vā. na ca rūpādīnāṃ parimāṇam asti, nirguṇatvād guṇānām. Tat kutas teṣāṃ ādhikyagrahaṇam. na ca paro gandhādibhiḥ sahendriyasya nairantaryam icchatī, tās tasya samyogābhāvāt. tat katham idam uktam na hīndriyanirantare gandhādāv ityādi.* Цит. по: Steinkellner 2017: 36. Штайнкелльнер предполагает, что это тот же самый пайяика, который спорит с Дигнагой в ПС I.3.17.

²⁵⁰ *rūpādayo yatra samavetāḥ, tad dravyam aṇu mahad vā. tadvāreṇa rūpāder ādhikyādy aupacārikam.* Цит. по: Steinkellner 2017: 37.

²⁵¹ В индийской лингвистической философии есть и другой термин для метафорического означения — лакшапа (lakṣaṇā).

Сб. Ответ найяика состоит в том, что контакт индрни и объекта не означает контакта опоры индрни (адхиштхана) и объекта. Найяик не упоминает глазных лучей, но это предполагается «по умолчанию».

Следующие два аргумента Дигнага фактически выдвигает против теории глазных лучей, хотя, как было отмечено, не упоминает ее. Буддист особо выделяет самое парадоксальное допущение этой теории, состоящее в том, что индрия, понимаемая в этом случае как зрительная способность, покидает свою опору (адхиштхана), т.е. анатомический орган (глаза), и двигается к объекту для соединения с ним²⁵². В этом случае, отмечает он, способность зрения не будет связана с глазом, что приведет к противоречию с общеизвестными фактами опыта: когда у людей возникают проблемы со зрением, они лечат глаза — имению на глаза накладывают лечебные мази. То же самое касается и слуха²⁵³. Таким образом, способности зрения и слуха тесно связаны с их «носителями», и абсурдно предполагать, что они могут выходить за пределы своих опорных органов. Это первый аргумент Дигнага (ПСВ I.3.17b).

Второй аргумент таков: если полагать, что чувственная способность не локализована в органе зрения (зрачке) и находится вне его, то можно допустить и следующую абсурдную ситуацию: увидев объект, мы закрываем глаза и с закрытыми глазами продолжаем «видеть» его (ПСВ I.3.17c). Случай слуха отдельно не разбирается, но предполагается по аналогии.

[Как буддисты объясняют механизм зрения и слуха?]

Хотя Дигнага не углубляется в разъяснение этого вопроса, оно необходимо, поскольку помогает понять, на основе каких представлений буддист формулирует свои возражения против найяиков.

Способности чувственного восприятия обсуждаются в 1-й и 2-й книгах АКБ. Абхидхармики считали индрни (чувственные способности) имеющими материальную, а точнее, телесную опору, буквально являющимися продуктами «великих элементов» (махабхута) — бхаутика, которые, по их убеждению, состоят из атомов (параману). Говоря о чувственном восприятии, абхидхармики исходят из «материальных» возможностей индрий, обусловленных количеством и расположением соответствующих атомов. Они ориентируются на пропорции атомов индрий, с одной стороны, и атомов их объектов — с другой. Именно поэтому Дигнага и выдвигает свое возражение относительно са-антара-грахака, или восприятия на расстоянии, и адхика-грахака, или восприятия превосходящих по величине или малости объектов. Кроме того, наследие абхидхармы состояло и в оригинальной трактовке контакта как сближения атомов на максимально близкое расстояние, но не их реальное касание друг друга. Предположение о касании атомов влекло

²⁵² Теория глазных лучей возникла из аналогии со светом лампы, который освещает некоторое пространство вокруг себя и схватывает все объекты в пределах досягаемости своих лучей — большие или малые (см.: Preisendanz 1989).

²⁵³ Пайяики и вайшешики развивали разные теории распространения и восприятия звука. Например, Прашастанада понимает распространение звука по аналогии с распространением волн: одна волна порождает другую, последняя достигает органа слуха и там воспринимается. Автор «Юктидиники» критикует найяиков за признание индрий материальными. См.: Лысенко 2003 (Раздел звука).

за собой нежелательные логические последствия, которые выдвигали критики атомизма, начиная с Васубандху²⁵⁴.

В этой трактовке атомы можно уподобить пикселям в растровой графике, никогда не сливающимся друг с другом, но при этом создающим эффект континуального изображения. Даже в случае вкуса, обоняния и осязания речь идет не о касании атомов индрий и атомов соответствующих объектов (принцип: подобное воспринимается подобным), а об их нахождении в максимальной близости друг к другу, не допускающей промежутков (нпрантара), в противном случае им грозит потеря отдельности (притхактва) и слияние в одну вещь.

Да. Дигнага продолжает критиковать определение восприятия ньяи. Теперь он обращает свою критику против узости этого определения в связи с тем, что найяики не учитывают роль манаса. Следующие аргументы выявляют противоречия в статусе манаса. В чем, собственно, состоит проблема?

Манас не упоминают в числе пяти индрий, перечисленных в ПС I.1.12.

В ПС III.1.45-55 обсуждается число индрий и выдвигаются аргументы в пользу того, что их именно пять: обоняние, вкус, зрение, осязание, слух (НС III.1.50 и 54). Это создает проблему статуса манаса: является ли он индрией или не является, и каковы последствия признания или непризнания его индрией? Считать манас индрией — значит вступить в противоречие с ПС I.1.12, где манас не перечисляется среди индрий. Не считать его индрией тоже невозможно, в противном случае как объяснить непосредственное восприятие внутренних психических состояний, таких как радость, страдание и т.п., которое люди переживают, не прибегая к словесному отчету («это радость», «это страдание»)?

В вайшешике и ньяе удовольствие (прити), страдание (дуккха), желание (иччха), отвращение (двеша), усилие (праятна) являются качествами (гуна) атмана и, соответственно, объектами постижения для манаса, но не признаются формами познания, или когнитивными событиями. Если следовать определению восприятия найяиков, согласно которому познание возникает из контакта органа чувств и внешних объектов, то внутренние состояния (удовольствие и т.п.), которые каждым человеком переживаются непосредственно, окажутся недоступными познанию. Они не могут быть объектами пяти индрий, направленных на внешние объекты (бахья-артха), поэтому логично считать инструментом их познания манас, как это и делают вайшешики.

Однако в ПС I.1.9 манас упоминается отдельно от индрий, и этот факт, с точки зрения Дигнаги, свидетельствует о том, что в ньяе манас не признается индрией. Поэтому он спрашивает: как быть с этими внутренними состояниями? Если в качестве индрий упомянуты только пять чувственных способностей, а не манас, то непосредственное восприятие этих состояний не будет включено в определение восприятия как праманы, оттого оно станет слишком узким, либо нужно ввести еще одну праману специально для этого случая (ПСВ I.3.17d).

Перевод Рэндла ПСВ I.3.17d удачно поясняет ситуацию: «Либо удовольствие и т.п. не являются объектами знания, либо манас должен быть дополнительным органом чувств. Если вы утверждаете (как Ватсьяна), что сутра признает манас

²⁵⁴ См. ИФР к ВимВр 11-15.

чувственным органом на основании того, что она не отрицает этого, тогда зачем Сутракара дал себе труд упомянуть остальные органы чувств? Их упоминание бесполезно ввиду правила, к которому апеллирует Ватсыяна: поскольку не только манас, но и другие органы чувств тоже упомянуты в родственной (сестринской) шаштре; и если Сутракара признает манас на этом основании, ему следует также признать и другие органы чувств» (Randle 1981: 13).

В этом тексте Дигнага формулирует дилемму, которая, по сути, выпущает вайшешиков и найяиков признать манас индрией (органом чувств). В обеих школах удовольствие, страдание, желание, отвращение и познание считаются качествами (гуна) атмана, которые познаются непосредственно, т.е. внутренне переживаются. И соответственно, они признаются и объектом непосредственного восприятия (прамса). Если это так, то должен существовать орган их непосредственного познания, и таковым может быть только манас. Восприятие внутренних психических состояний не может быть выводным знанием, поскольку выводное знание обретается на основании выводных признаков, а в данном случае никаких выводных признаков не требуется, ведь каждый человек знает, что он испытывает радость и т.п. непосредственно, не прибегая к логическому выводу. Логический вывод может использоваться лишь в отношении других людей, когда по определенным выводным признакам мы можем судить о том, радуются они или печалются. Единственный выход для ньяи Дигнага видит в признании манаса еще одной индрией (ПСВ I.3.18a).

Ответ найяика, которого Штайнкетльнер считает постдигнаговским автором, в передаче Джинендрабуддхи выглядят так: «Учитывая, что органы обоняния, вкуса, зрения, осязания и слуха состоят из элементов (бхута), в этой сутре (ПС I.1.12) не обсуждается принадлежность обоняния и т.п. к индриям (индриятва), а устанавливается их составленность из элементов (бхаутикатва). Поскольку манас не состоит из элементов, то он не упоминается»²⁵⁵. Иными словами, отсутствие манаса в списке индрий объясняется лишь тем, что целью Сутракары НС I.1.12 было перечисление только материальных, состоящих из великих элементов индрий, к каковым манас не относится. Ватсыяна был знаком с этим аргументом. В бхашье к НС I.1.4 он отмечает, что, в отличие от индрий, которые материальны (бхаутика) и каждая имеет свой определенный объект (НС III.1.65), манас нематериален (абхаутика) и его объектом может быть что угодно, т.е. он, в отличие от специализированных индрий, неспециализирован.

Проблема с признанием ментального распознавания (мановиджпяна) разновидностью пратъякши осложняется в ньяе еще и тем, что, согласно этой школе, всё, что познает манас, должно быть сначала освоено/пережито (апубхутам) чувственным познанием (индрия-джпяна), поэтому познающее манасом, даже если это наши собственные внутренние состояния, не доступные индриям, направленным лишь на внешние объекты, никак не может быть пратъякшей — это следует из дискуссии в НБ к ПС I.1.1. (Angot 2009: 276).

²⁵⁵ *ghrāṇarasanaśustvaksrotrāṇīndriyāṇi bhūtebhya iti naivātra ghrāṇādīnām indriyatvaṁ vidhīyate, kiṃ tarhīndriyatvena prasiddhānām eva bhautikatvaṁ. abhautikaṃ ca manaḥ. tasmān na nirdīśyate — iti.* Цит. по: Steinkellner 2017: 38.

Db. Еще одна оиция, предлагаемая Дигнагой, состоит в том, чтобы признать инструмент восприятия внутренних состояний отдельной праманой, дополнительной к праманам ньяи, что тоже неприемлемо для последователей этой школы, поскольку существующий список праман они считают исчерпывающим. Значит, им не остается ничего другого, как признать манас индрией, что они и делают в лице анонимного найяика, который ссылается на признание манаса индрией в дружественной ньяе школе вайшешика.

Ватсьяна развивает этот аргумент в НБ к ПС I.1.4: «Мы провозгласим (далее ПС I.1.16), что и в ситуации, когда орган чувств пребывает в контакте с объектом, причиной того, что познание возникает одновременно, является близость/присутствие (самнидхи) или неблизость/отсутствие (асамнидхи) его (манаса). Поскольку манас обладает природой индрии, не следует давать ему другого определения. В этом можно убедиться на основании использования другого трактата. В соответствии с тантраюкти (правилами логического рассуждения) «если докрина других не отрицается, то она принимается»²⁵⁶. Из этого следует, что аргумент тантраюкти был известен и Ватсьяне²⁵⁷. Однако в НБ к НС I.1.16 найяик ссылается на другое положение вайшешики, согласно которому существование манаса выводится из одновременности познавательных энзидов.

Дигнага в своей критике показывает, что применение этого правила тантраюкти приводит к абсурду, когда любое положение собственной школы, например такое, как «обояние и т.п., — это индрии» (ссылка на НС I.1.12), считается доказанным только на том основании, что оно не отрицается другой школой (ПСВ I.3.18b).

Еа. Критика доктрины отличия результата познания от самого познания

Дигнага справедливо полагает, что концепция ньяи предполагает признание отличия результата от инструмента достоверного познания (артха-антара-пхалавада). Что же он имеет в виду? Если обратиться к НС, это положение подтверждается разными функциями праманы и пхалы в системе распределения функций между каузальными факторами познания. Слово «пхала» (букв.: плод; следствие, результат) в НС ассоциируется с учением о карме и плодах сансарной деятельности, как, например в ПС I.1.20, где сказано: «Плод/результат — это объект, порожденный активностью дош — дефектов»²⁵⁸.

Комментарий Ватсьяны помещает пхалу в энистемический контекст, например в НБ к ПС I.1.1, в определении нпрная, или определенного/удостоверенного/впускающего уверенность познания (синонима вьявасая-атмака, или нишчая-

²⁵⁶ *Sati ca-indriya-artha-saṇṇikarṣe saṇṇidhiṃ asaṇṇidhiṃ ca-asya yugapaj-jñāna-anutpattikāraṇaṃ vakṣyāmaḥ (NS I.1.16) iti / Manasaś ca-indriya-bhāvān na vācyaṃ lakṣaṇa-antaram iti / Tantra-antara-sama-ācāraś ca-etat pratyetavyam iti / Para-matam apratiśiddham anumataṃ iti hi tantra-yuktiḥ / Vyākhyātaṃ pratyakṣam /4/* Цит. по: Angot 2009: 279.

²⁵⁷ По мнению Рэндла, Дигнага здесь ссылается на Ватсьяну и это доказывает, что Дигнага жил позже найяика: «То, что Дигнага более поздний автор, чем Ватсьяна, определенно доказано, если здесь вообще требуется доказательство, тем фактом, что первый высмеивает ссылку на методологический принцип (тантраюкти) принятия по умолчанию, который Ватсьяна использует в его комментарии к ПС I.1.4» (см.: Randle 1930: 37).

²⁵⁸ *Pravṛtti-doṣa-janito'rthaḥ phalam*. Цит. по: Angot 2009: 300.

атмака). Здесь нпрная — это «результат познания реальности (таттва-джпяна) инструментов достоверного познания (генетив) (т.е. данный результат принадлежит инструментам). Это заключение мпровоззренческого спора (вада). Джальпа и внтанда нацелены на его защиту. Тарка (гинотетическое рассуждение) и нирная (установленное знание) управляют ходом вещей в мпре (лока-ятра). По этой причине нпрная, включенная в категорию предметов достоверного познания (прамея), упоминается как отдельная вещь (в перечне пада-артха) (см.: Angot 2009: 257). Лишь с учетом этого комментария, а не НС, составлен ли он самим Ватсьяной или взят им из другого источника, можно обосновать контртезис Дигнаги, выдвинутый против ньяи.

Проблема инструмента-результата, обсуждаемая Дигнагой, становится более попятной, если мы снова обратимся к объяснению слова «пратьякша» у Ватсьяны в НБ к ПС I.1.3²⁵⁹: если прамана — контакт, то его результатом (прамнти) является познание (джпяна), если прамана и есть познание, то его результатом (пхала) являются акты сознания, мысли (буддхи) об оставлении, обретенни или безразличии (по отношению к объекту). Обратим внимание на то, что, хотя буддхи, упалабдхи и джпяна считаются в нье синонимами (ПС I.1.15), буддхи иногда трактуется более шпроко как бхога²⁶⁰ — опыт переживания страдания и радости (duḥkha-sukha-bhoga)²⁶¹.

Фактически Ватсьяна предлагает два понимания функционирования праманы (инструмента достоверного познания): первое — в качестве контакта-санникарши — физиологического процесса, лишепного когнитивного элемента; второе — как энизода познания (джпяна). В первом случае контакт является каузальным фактором инструмента в порождении познания как своего результата (следствия); во втором случае контакт и есть само познание в качестве причины, а его следствием будет мысль о том, как надо поступить с этим объектом прагматически — овладеть им, постараться его избежать или вообще на него никак не реагировать.

Дигнага исходил из того, что найяики считают инструмент достоверного познания и его результат разными вещами, поэтому он пытается доказать, что *de facto* их собственная коицепция этому не соответствует. По какой же причине? Он предполагает, что в качестве инструмента найяики рассматривают само знание (второй случай, рассмотренный выше), и если это так, то результат, который тождественен получению достоверного знания, не будет отличаться от инструмента, ибо оба имеют прпроду познания (ПСВ I.3.18d).

Таким образом, если для Ватсьяны прамана и прамнти — это взаимосвязанные функции: одно без другого не существует, то для Дигнаги есть только одно событие познания, которое можно условно рассматривать под разными углами зрения (см. ПСВ I.1.8cd: «Здесь [мы не признаем], подобно аутсайдерам (бахьяка), что результат достоверного познания есть нечто иное, чем (его) инструмент»).

²⁵⁹ Перевод и обсуждение см. ранее, с. 393.

²⁶⁰ Буддхи приравнивается к бхоге как осознаваемому опыту в ПБ к НС I.1.9. В этой сутре речь идет о нредметах достоверного познания, первым и наиважнейшим из которых является атман. Здесь атман — видящий все вещи, вкушающий все вещи, всенознающий, всенереживающий (*Tatra-ātmā sarvasya draṣṭā sarvasya bhoktā sarva jñāḥ sarva-anubhāvī*). Цит. по: Angot 2009: 289.

²⁶¹ См. в ПБ к НС III.1.27.

Еб-1. Найяик выдвигает новый аргумент, который, по его мнению, помогает избежать этой трудности: познание спецификаций (вишешана), таких как универсалия и т.д., есть инструмент познания специфицируемого — субстанций и т.п., соответственно, познание специфицируемого будет результатом применения этого инструмента. Таким образом, инструмент и результат будут отличаться друг от друга по своим функциям.

Кстати, подобный аргумент ни в ньяе, ни в вайшешике того периода не встречается, хотя, начиная с Прашастапады, мы постоянно имеем с ним дело. Гинотеа Хаттори, что Дигнага мог легко вывести это утверждение из ВС, слишком спекулятивна — мы не можем додумывать за Дигнагу, что для него было бы «легко». Тем более что он просто мог воспользоваться терминологией Панини, к которому прослеживается первое употребление терминов «вишешана» и «вишешья» в значении характеристики и характеризуемого (см.: Wada 1988: 506).

Дигнагу этот новый довод найяика тоже не устраивает: нелогично, когда инструмент направлен на один объект, а результат — на другой. Это приведет к абсурдной ситуации, когда инструмент — топор заточен для рубки дерева кхадир, а результатом его применения будет срубленное дерево паласа (ПСВ I.3.19а).

Вспомним слова Ватсьяны: *«Когда инструмент познания наделен объектом/интенционален/предметен (артхават), предмет (прамея) достоверного познания, субъект достоверного познания (прамата) и результат достоверного познания (прамити) тоже наделены объектом (артха). Почему? Поскольку если какой-то [из этих факторов] отсутствует, то постижение объекта (артха) не имеет места»* (цит. по: Angot 2009: 244).

Вопрос в том, понимать ли характеристику «артхават» дизъюнктивно как относящуюся к каждому фактору достоверного познания, который соотносится со своим объектом/предметом/целью, или найяик имеет в виду один и тот же объект/предмет/цель для всех эристемических каузальных факторов? Шри Нараяна Мишра комментировал это положение в том смысле, что познание спецификации производит результат в отношении спецификации, а не в отношении специфицируемого. То есть, если инструмент достоверного познания направлен на спецификацию (универсалию), он не может иметь результатом специфицируемое — субстанцию и т.п. Судя по этому, современный пандит отстаивает дизъюнктивное понимание.

Еб-2. Найяик апеллирует к каузальному подходу: если рассматривать постижение спецификации как каузальный фактор (хетутва) постижения специфицируемого, то в этом случае специфицируемое можно отнести к категории объектов (вишаятва), на которые направлена спецификация.

Однако, по Дигнаге, отождествление каузальных факторов, объясняющих возникновение познания специфицируемого, с инструментами достоверного познания приведет к слишком расплывчатому толкованию (атипрасанга), которое выразится в абсурде смешения (санкара) факторов действия, или актантов (карак) — они все как один станут инструментами.

Возникают два вопроса: что имеется в виду под каузальными факторами познания специфицируемого (вишешья-джьяна-хету) и тождественны ли они актантам-каракам?

В истории буддизма до Дигнаги было множество разных классификаций каузальных факторов познания, начиная с буддийских сутр, где говорится о том, что

акт познания возникает при наличии определенных условий: объекта, индрии, внимания и распознающего сознания (виджняна). Известны также классификации хету (причин) и пратьяха (условий) в абхидхарме и йогачаре. В вайшешике имеются перечни условий возможности чувственного восприятия: воспринимаемый размер объекта, освещенность, расстояние до него и т.п. Полные наборы таких факторов назывались самагри (sāmagrī) — «комплекты». Ватсьяна не употребляет термина «самагри», но по отдельности рассматривает некоторые из таких условий.

Если Дигнага имел в виду подобные «комплекты», то его аргумент вполне справедлив — нельзя приписать всем этим разнофункциональным факторам только роль инструмента. Если же Дигнага говорит о факторах, связанных с действием, или о караках в смысле Панини, то что он мог иметь в виду?

Сутракара в ПС IV.1.16 упоминает караки, но ведет речь идет об употреблении слов, выражающих актанта, применительно к прошлому и будущему. Возможность же смещения карак, скорее, может относиться к примерам с караками, которые обсуждаются в комментарии Ватсьяны к ПС II.1.16, который мы уже упоминали (с. 393).

Дигнага приходит к выводу, что самое логичное и «экономное» — это приписать функцию (вьяпара) познания объекта как результата тому же познавательному событию, которое служит его инструментом.

Ес. Далее буддист показывает, что положение ньяи о познании спецификации как инструмента, а специфицируемого — как результата приводит к ряду других логических трудностей. Если имеется познание спецификации, но при этом не познано специфицируемое, то не будет результативного познания, поскольку познание спецификации само по себе бессмысленно, оно не является гарантом достоверного познания специфицируемого. В случае сомнительного или недостоверного познания, например, когда мы познаем на расстоянии общие характеристики (саманья) коровы, то пока мы не постигнем специфические характеристики (вишеша), мы не можем быть уверены в том, что это именно корова (Nattori 1968: 40). То есть у нас не будет результата — познания спецификации. А в отсутствие результата познания спецификации не будет и инструмента достоверного познания, поскольку инструмент устанавливается только тогда, когда установлен результат (ПСВ I.3.19b₁).

Ed. Найяик парпругет, что познание спецификации двояко, т.е. оно может быть и познанием инструмента, и познанием результата, подобно тому как в йогическом состоянии йог может непосредственно постигать свой собственный атман (сва-атма-адхигама), и в этом случае атман будет и объектом и инструментом (ПСВ I.3.19b₂).

Аргумент найяика, с которым полемизмугет Дигнага, явно перекликается с аргументами в комментарии Ватсьяны в НБ к НС I.1.3, в котором речь идет о том, что познание атмана может осуществляться разными праманами — агу-маной, аптавачаной и пратьяхшей. Примером последнего является йогическое состояние самадхи, когда возможно восприятие атманом йогина самого себя, отсылающее к ВС IX.1.9²⁶². Мы знаем, что, согласно Ватсьяне, запрет на само-

²⁶² Этот аргумент разобран во введении к данной главе.

рефлексивность, сформулированный в ПС III.1.70: «Ведь схватывание какой-то вещью самой себя не имеет места»²⁶³, — этим положением не нарушается, поскольку речь идет о разных познавательных энизодах»²⁶⁴.

Можно предположить, что этот неизвестный нам автор, возможно, был предшественником Ватсьяны и первым сослался на сутру вайшешики. Очень вероятно, что в этом вопросе, как и во многих других, найяики солидаризировались с вайшешикой, хотя это и не вытекало из их собственной доктрины (вспомним тантраюкти: если не отрицается, то принимается). Мишель Анго отметил в комментарии к этому отрывку, что в нем атман понимается как субстанция, а не как Абсолют, а самадхи не имеет отношения к освобождению, поскольку в ньяе освобождение (мокша) возможно только после смерти тела (см.: Angot 2009: 269, прим. 776). То же самое можно сказать и о сотериологической концепции вайшешики.

Дигнага использует аргумент о двуформности познания спецификации как предлог для еще более радикальной критики ньяи (ПСВ I.3.20c₁). Если ньяя признает в познании специфицируемого одновременное функционирование и инструмента и объекта, но при этом будет считать, что знание и его объект — это разные вещи, то для сохранения одновременного функционирования и инструмента, и объекта в познании знанием самого себя (здесь он имеет в виду познание йогином своего атмана, упомянутого найяиком выше) ньяе необходимо признать доктрину двухаспектности познания — свасамведаны (самосознания). В противном случае, если познание спецификации есть одновременно и инструмент и объект, то и познание специфицируемого тоже должно быть одновременно и инструментом (прамана) и объектом (прамея), что противоречит доктрине ньяи об отличии познания (джняна) от его предмета (джнея).

Вот как реконструирует этот отрывок Хаттори по комментарию Джинендрабуддхи: «Если [найяики], несмотря на то что они, [придерживаясь] distinctions между познанием (джняна) и познаваемым объектом (джнея), [считают, что] оно, [постижение специфицируемого], является обоими — и инструментом познания, и познаваемым объектом, [мы должны указать им на то, что] только если познание рассматривается, [как рассматривает его наша школа] в качестве самоосознания (свасамвитти), одна и та же сущность может иметь два аспекта, подобно тому как [когда] атман [познает себя]. Именно поэтому нелогично утверждать, что постижение специфицируемого имеет два [аспекта], подобно атману» (Hattori 1968: 41).

Это довольно редкий случай критического дискурса Дигнаги, когда он, подводя оппонента к противоречию с собственной доктриной, предлагает свое решение обнаруженной им проблемы.

Ее. Найяик выдвигает еще один довод в пользу своего тезиса об отличии результата и инструмента познания, который состоит в том, что результатом познания является прекращение неведения (аджняна), сомнения (самшая) и ошибочного познания (винарья-джняна) (ПСВ I.3.20c₂). Хаттори сообщает о том, что не нашел подобного аргумента ни в ньяе, ни даже в вайшешике (Hattori 1968: 41).

²⁶³ *Tenaiva tasyāgrahanācca...* Цит. по: Angot 2009: 579.

²⁶⁴ См. с. 399.

Между тем в текстах этих школ имеются другие обозначения результата познания кроме пхалы (плода), например нпрная, нишчая или прамнти. Хотя в НС термин «прамнти» не употребляется вообще, у Ватсьяяны это одна из ролевых функций, необходимых для разворачивания познавательного процесса (Hattori 1968: 41). Аргумент найяика коррелирует с перформативным критерием — критерием практической успешности ролевой функции познания внутри познавательного энизода.

Прашастапада тоже демонстрирует подход к четырем факторам (прамана, прамея, прамата, прамнти) как ролевым функциям. По-видимому, сам этот подход не был знаком Дигнаге.

Аргумент гинотетического найяика (или вайшешика) об устранении невежества и т.п. как результате познания Дигнага опровергает, ссылаясь на мотивацию к познанию, которая может быть разной, тем самым давая понять, что для него результат симметричен мотиву (прайоджане): кто с какой целью познает, тот или достигает, или не достигает результата, ради которого предпринял познание. Мотив устранения невежества и т.д. вполне может определять результат, но он не является универсальным для всех ситуаций познания. Можно, например, познавать просто ради удовольствия, подобно тому как человек, достигший совершенства в какой-то профессии или ремесле, с удовольствием им занимается.

Кроме того, Дигнага приводит еще один аргумент чисто полемического свойства — невозможно прекратить то, что не существует (ПСВ I.3.20d). За этим аргументом тоже своя история. Ньяя и вайшешика признают абхаву (небытие, несуществование) как онтологическую категорию, буддисты не признают. Таким образом, все доводы оппонента опровергнуты, и поэтому Дигнага делает вывод, что определение, характеристики которого несостоятельны, тоже несостоятельно.

Выводы

В этой историко-философской реконструкции я представила энистемологию Дигнаги в сравнении с энистемологическим проектом Пакшиласвамина Ватсьяяны. Они, вероятнее всего, развивали свои аргументы независимо друг от друга. Тем не менее у них могли быть общие источники. Таким общим источником кроме уже упомянутых лингвистических сочинений Панини, Патанджали и, возможно, Бхартрихари являлись, несомненно, сутры ньаи и вайшешики — НС, ВС. Кроме того, оба могли опираться и на ранние комментарии, прежде всего к НС, которые не дошли до нашего времени. Об этом свидетельствуют несколько фактов, например ссылка на тантраюкти, ссылка на самопознание йога.

Признавая ключевую роль познания в понимании реальности и в сотериологии, Дигнага и Ватсьяяна по-разному смотрели и на следующие важные проблемы:

1) отношение познания и внешней реальности: Дигнага с критической платформы то репрезентативизма, то интернализма, Ватсьяяна — с позиций наивного реализма;

2) отношение познания и языка: Дигнага — с позиций номинализма, Ватсьяяна — с позиций реализма и теории корреспонденции;

3) роль сознания и соотношение несознаваемых и сознаваемых элементов познавательного процесса: Дигнага считал непосредственное восприятие самоосо-

знающим, Ватсьяна — неосознающим, но тем не менее имеющим метакогнитивный характер либо сомнения, либо уверенности;

4) роль манаса: Дигнага, как и вайшешики, считал манас индрией и признавал непосредственное ментальное восприятие, Ватсьяна вслед за автором НС видел в манасе материальное начало, как и в индриях, но, в отличие от индрей, он связывал манас лишь с вербальным, концептуализирующим восприятием; у Дигнаги манас наделен сознанием, у Ватсьяны лишен сознания, подобно индриям (НБ к ПС I.1.17; НБ к ПС III.2.37);

5) роль индрей: у Дигнаги зрение и слух — неконтактующие индрии, у Васубандху — контактующие;

6) соотношение разных праман в процессе познания: у Дигнаги каждая прамана имеет свой объект; у Ватсьяны праманы, имея свой объект, могут сотрудничать в познании одного и того же объекта;

7) Дигнага выделил две формы когнитивного процесса восприятия: довербально-доконцептуальный (нпрвикальпака) и вербально-коинцептуальный (савикальпака), первый из которых является праманой, а второй не является. Ватсьяна выделил две стадии метакогнитивной уверенности/доверия и связал с первой непосредственное чувственное восприятие, а со второй — его вербализацию манасом, что можно считать предвестником дальнейшей теории двух этапов чувственного восприятия: довербально-концептуального (нпрвикальпака) и вербально-коинцептуального — этапа перцептивного суждения (савикальпака).

Несмотря на это и другие принципиальные различия, между двумя системами можно отметить определенный параллелизм, во-первых, между сенсорной (чувственной) вьявасей ньяи и буддийской свасамведаной чувственного познания (индрия-буддхи). В обоих случаях речь идет о довербальных, допропозиционных стадиях познания. Во-вторых, сопоставимы и постсенсорные ментальные формы познания, имеющие в обеих системах вербальный, пропозиционный характер. В ньяе, начиная с Ватсьяны, это анувьяваса — последующее удостоверение результатов чувственного восприятия в перцептивном суждении. В буддийской праманаваде — это мыслепное конструирование в вербальной форме по поводу имевшего место постижения партикулярной, или качественной, опыты. Мы увидим далее, что и в рапней санкхье было похожее деление на сенсорную (индрия-вьяваса) и ментальную (анувьяваса) детерминацию. Однако неясно, была ли анувьяваса санкхьи связана с вербализацией²⁶⁵.

Относительно всех трех систем можно поставить вопрос о статусе сенсорной вьяваси — является ли вьяваса когнитивным событием или это метакогнитивное состояние? Может ли сенсорная вьяваса в санкхье и ньяе, не будучи осознаваемой, считаться праманой? В санкхье, в коинцепции Виндхьявасина, праманой может быть только наделенное пониманием (сапратья), а понимание как когнитивная функция исходит от манаса. По моему предположению, которое я разовью далее в связи с концепцией рапней санкхьи, вьяваса — это метакогнитивная категория по отношению к когнитивному событию восприятия. В ньяе после Ватсьяны развивается тенденция считать вьявасю Ватсьяны нпрвикальпака пратякшей, которая еще не является полноценной праманой.

²⁶⁵ См. ПСВ I.5 (Санкхья).

§ 4. Полемика с вайшешикой

Введение

По поводу источников вайшешики, на которые оппирался Дигнага в своей критике этой школы, мы находимся в таком же затруднительном положении, как и в случае ньяи, саикхьи и мимансы. Общепризнано, что базовый текст вайшешики «Вайшешика-сутры» (ВС) является самым ранним из всех сутр философских школ. Его создание датруется первыми веками нашей эры. До нашего времени дошло несколько версий ВС, но выбрать из них более «аутентичную» — сложнейшая задача. Самые ранние дошедшие до нас ВС с комментарием Чандраранды (далее — ВСЧ²⁶⁶) датруются слишком расплывчато: с IV по X в. Нижний предел этой датировки — знакомство автора комментария с идеями Прашастапады, главного систематизатора ВС, который, как считается, жил в V–VI вв., а также ссылки на Уддотакару, жившего в VII в. (Halbfass 1992: 237). Переводчики на английский язык этой версии ВС, Джопут Мойзе и Ганеш Тхите (Moise, Thite 2021), уверенно датруют комментарий Чандраранды VII веком. Их публикация перевода ВС с комментарием Чандраранды включает издание текста с учетом большего количества рукописей, чем в самом первом издании ВСЧ, «революционировавшем» изучение вайшешики²⁶⁷ знаменитого джайнского аскета и ученого муни Джамбувиджайи в 1961 г.²⁶⁸ (Jambuvijayaji ed. 1961). Между этой версией ВС и периодом, когда собрание сутр только создавалось и редактировалось, прошло много веков. Что происходило с ВС в течение этого длительного периода, как менялся состав и порядок сутр (сутрапатха) — предмет кропотливой «археологической» работы исследователей, которые по крупицам, по разного рода косвенным свидетельствам пытаются воссоздать исторический нуть «базового текста» вайшешики.

Поскольку комментарий Прашастапады, хотя и назывался «бхашья», представлял собой скорее самостоятельный трактат, систематизировавший учение вайшешики по ее шести категориям, по нему невозможно реконструировать никакую сутрапатху. Поэтому сутрапатха в комментарии Чандраранды считается самой ранней относительно других известных сутрапатх. Самой же полной признается сутрапатха Шанкарамишры (ВСШ), автора комментария к ВС «Упаскара», логика новой ньяи, который жил в XV в. В других комментариях к ВС

²⁶⁶ Проблемой критического издания текстов вайшешики в 90-е годы прошлого века занимался ученик Альбрехта Вецлера Харунага Исааксон, однако его многообещающая кандидатская диссертация (Isaakson 1995), к сожалению, не имела продолжения. Дело Исааксона продолжил его ученик, венгерский индолог-текстолог Ференц Ружа (Ruzsa), но он пока ограничился электронным изданием латинизированной версии комментария Чандраранды к ВС со ссылками на разночтения в рукописях. См.: Ruzsa, Ferenc ed.

²⁶⁷ До этой публикации базовый текст вайшешики изучали лишь по позднему комментарию логика навья-ньяи XV в. Шанкарамишры. См.: Nāṣāyana Mīśra (ed.) 1969.

²⁶⁸ Если Муни Джамбувиджайи использовал только две рукописи, а Харунага Исааксон и Ференц Ружа учли еще три рукописи, записанные разными шрифтами, то авторы этого издания свидетельствуют о существовании пяти рукописей, хотя сами они, по их признанию, не преследовали цели критического издания ВСЧ.

сутрапатхи дошли фрагментарно и датированы более поздним периодом по сравнению с версией Чандрананды. Это анонимный комментарий XII в., изданный Тхакуром (Thakur (ed.) 2003), два комментария XIII в. Махадэвы Бхатты Вадиндры, тоже изданные Тхакуром (Thakur (ed.) 1957), и еще один, пожалуй, самый краткий — анонимный комментарий «Вайшешика-сутра-вьякхья» (Thakur (ed.) 1960). Версии ВС отличались также количеством сутр и делением на главы (адхьяя) и подглавки (ахника — «дневной урок»)²⁶⁹.

Дигнага жил в период, от которого, если речь идет о современной ему вайшешике, осталось несколько ссылок на обозначения разных жапров комментариев без упоминания их названий — «Вакья», «Бхашья», несколько имен: Равана, Шраяска, Атрея, а также цитаты и ссылки на них более поздних авторов. Текстовой «археологией» источников вайшешики занимались и продолжают заниматься многие исследователи, выдвинуты разные гипотезы о самих сутрах, комментариях к ним и авторах этих комментариев²⁷⁰. Пионером и вдохновителем исследования ранней истории вайшешики был тот же Эрих Фрауваллер. В своей историографии индийской философии австрийский исследователь выделяет четыре периода: 1) древняя философия природы, имеющая «исчислительный» характер (перечисление первоначал и разновидностей их разновидностей); 2) формулировка новых идей, таких как теория атомов и связанного с ней механистического взгляда на физический мир и концепции причинности; 3) появление доктрины категорий; 4) реорганизация древней философии природы в соответствии с доктриной категорий. Ученый считал, что Прашастапада ответственен за последний период и за восприятие вайшешики как доктрины категорий и сотериологической системы (Frauwallner 1984: 35–41).

Если сформулировать концепцию Фраувальнера предельно обобщенно, то он делил историю индийской философии на две части: «учение о природе» и «учение о душе». В раннем периоде индийских философских систем он усматривал начатки научного, атеистического мировоззрения и философской метафизики, не уступающей древнегреческой, которые в следующем периоде не получили развития ввиду доминирования учения о душе и сопутствующих ему теизма и сотериологии. Однако современные исследователи обнаруживают сотериологию и в более ранних слоях ВС. Из самых последних публикаций обратим внимание на перевод ВСЧ Мойзе и Тхите, которые отмечают, что ВСЧ V.2.18–20 свидетельствует о том, что «и освобождение (мокша), и перерождение (сансара) являются старыми концепциями в системе вайшешики и что рассматриваемые сутры могли существовать уже во II в. н.э.» (Moise, Thile 2021: 46).

Периодизация индийской истории философии Фраувальнера неоднократно подвергалась критике за антиисторичность и идеологизированность²⁷¹. Тем не

²⁶⁹ Сравнение сутрапатхи разных изданий см.: Nozawa (ed.) 1982.

²⁷⁰ Обзор истории и современного состояния исследований ВС в статье Карин Прайзенданц: Preisendanz 2011: 699–718. Очерк истории исследований ВС см. также: Лысенко 2005 (Введение).

²⁷¹ О критике Фраувальнера со стороны индологов Мадлен Биардо, Вильгельма Хальбфасса и Яна Хубена см.: Лысенко 2005: 25–26. Об «арийской» теории Фраувальнера и ее влиянии на его концепцию истории индийской философии пишет Эли Франко. Он отмечает, в частности: «Фрауваллер говорит, что научный характер ранних систем был обусловлен расовым фактором. Поэтому индийская философия заслуживает особого внимания не только потому, что она представляет самое важное развитие вне Европы, но потому, что это типичное создание арийской нации (Фольк)» (Franco 2013: 8).

менее Фрауваальнер был и остается тем ученым, который, как никто другой, продемонстрировал важность самого широкого исторического подхода к источникам по индийской философии. Так, в своей реконструкции ранней истории вайшешики он опирался на эническую традицию (прежде всего раздел «Мокшадхарма» из «Махабхараты»), собрал по крупицам информацию, которая сохранилась в более поздних текстах вайшешики и сочинениях авторов других школ. Мы можем не соглашаться с концепцией истории индийской философии, которой он руководствовался при реконструкции²⁷², но невозможно не признать, что сама эта реконструкция бросала вызов и стимулировала развитие историко-философских исследований этой школы в последние десятилетия в работах таких крупных исследователей, как Эрнст Штайнкелльнер, непосредственный ученик Фрауваальнера, Вильгельм Хальбфасс, Карин Прайзендац, и многих других.

Карин Прайзендац в своей энциклопедической статье о вайшешике пишет: «Ранняя стадия вайшешики как философии природы, согласно Э. Фрауваальнеру, характеризуется введением атомизма, которое привело к механистическому взгляду на мир, и соответствующей теории причинности, интеграцией религиозно-этического компонента в это атомистико-механистическое устройство мира и последующей модификацией концепции „я“, равно как и включением пространства-направления и времени в онтологию (Frauwallner, 1956: 81–114). В данной статье эта стадия, широко документированная самими ВС и ссылками на раннеклассические буддийские источники, в сочетании с двумя последующими стадиями Фрауваальнера, которые вряд ли можно различить на основании доступных нам источников, рассматриваются как вайшешика» (Preisendanz 2011: 704–705). Иными словами, исследовательница считает вайшешикой систему критериев, сформулированных Фрауваальнером.

Среди источников ранней вайшешики особое внимание исследователей привлекли ссылки в разных источниках на ранний комментарий к ВС, известный как «Катанди», который, по мнению Йоганнеса Бронкхорста, является «гибридом» комментаторских жапоров ваки и бхашьи (Bronkhorst 1991–1992). Цитаты из этого текста, идентифицированные и исследованные Эрнстом Штайнкелльнером, будут предметом нашего исследования в этой главе (Stainkellner 2017) наряду с текстом Дигнаги и ВС с комментарием Чандраранды (по санскритскому тексту, издающему Ружей, и адаптированному Мойзе и Тхиле). Столь же важной опорой является, как и в других главах, фундаментальный труд Хаттори (Hattori 1968).

Если в случае Дигнага ссылается только на одну сутру ПС 1.1.4 и нам довольно трудно судить, насколько хорошо он осведомлен о содержании базового текста школы ньяя, то его полемика с вайшешикой демонстрирует основательную и глубокую проработку им ВС и знакомство с некоторыми комментариями к ВС — предположительно с бхашьями Раваны и Шраяски. Однако среди его источников явно отсутствует самый почтенный и авторитетный комментарий (Бхашья) Прашастапады (далее — ПБ), который известен как «Падартхадхарма-санграха» («Собрание характеристик категорий»). Мы можем смело

²⁷² Как подчеркивал Эли Франко, методология Фрауваальнера в реконструировании истории индийской философии «слишком сильно зависит от его собственного воображения и нередко произвольно подгоняет под него свидетельства текстов» (Franco 2013: 9, прим. 26).

предположить, что Прашастапада создал свой труд позже и, возможно, под влиянием идей Дигнаги²⁷³.

В этом фрагменте ПСВ Дигнага занимается исследованием и опровержением сутры, которую он считает вайшешиковским определением непосредственного восприятия субстанции (дравья) — важнейшей категории (падартха) системы вайшешика. Восприятие остальных категорий (здесь качества, движения и др.), как он отмечает в конце своего критического пассажа, зависит от восприятия субстанции и опровергается аналогичным образом.

Текст Дигнаги представляет собой весьма сложную и изощренную экзегезу ВС, поэтому для его понимания понадобится разобрать не только аргументы буддиста и его оппонента-вайшешика, но и сами тексты ВС. Иначе смысл аргументов Дигнаги ускользнет от нас.

Медленное чтение

А. Что считать определением восприятия в ВС?

Если определение восприятия в ньяе, сформулированное в ПС 1.1.4, никогда не подвергалось сомнению в своей роли определения — лакшана, то относительно определения восприятия в ВС такое единодушие отсутствует. Поэтому вопрос: что считать определением восприятия в базовом тексте вайшешики — до сих пор остается открытым для дискуссии. Его обсуждают и классические индийские философы, и современные исследователи — западные и индийские. Некоторые из них считают, что ВС вообще не содержат определения восприятия, например такие авторитетные знатоки вайшешики, как Карин Прайзенданц (Preisendanz 1989: 150). Однако традиционные индийские комментаторы никогда не согласились бы с подобной постановкой вопроса: раз ВС говорят о восприятии, оно должно иметь свое определение — таков жапр сутр. Сутры — это фактически правила и метаправила, управляющие правилами. В этом отношении они следуют своей модели — сутрам грамматиста Панини. Вопрос о том, каково общее правило в отношении восприятия, что считать восприятием в ВС, — это вопрос экзегезы. А экзегеза в Индии, как известно, неотделима от «вчитывания» в авторитетные тексты «нужного» содержания.

Дигнага разбрасывает не общее определение восприятия в вайшешике, которого действительно нет, а определение восприятия субстанции (дравья), которое он, вероятно вслед за авторами своего времени, обнаружил в весьма энигматичной сутре — ВС III.1.13: «То [?], что возникает из физического контакта (саппикарша) между атманом (душой, „Я“), индриями (чувственными способностями, органами чувств), мапасом и объектом, это ппое»²⁷⁴. Ключ к пониманию всей сутры — это трактовка слова «иное» (аньят), которая и определяет «то»

²⁷³ Об их сравнительной хронологии см. (Pattori 1968: 138).

²⁷⁴ ВС III.1.13: *ātmendriyamano'rthasannikarṣād yan nispadyate, tad anyat*.

(тад), по отношению к чему «возникающее из контакта атмана, индрий, манаса и объекта» может считаться «иным». Согласно интерпретации, которой, как предполагается, следовал Дигнага, «иное» понимается по отношению к логическому выводу (анумана) и состоит в чувственном восприятии, порожденном контактом упомянутых четырех факторов. В такой трактовке данную сутру стали рассматривать как определение непосредственного чувственного восприятия субстанции. Судя по тому, что Дигнага признает, что понимание дапной сутры зависит от «некоторой связи» с другими сутрами²⁷⁵, т.е. от контекста серни ВС, в его время существовали разные трактовки дапной сутры, что подтверждается в других источниках, датруемых его эпохой.

Хаттори, посвятивший ВС III.1.13 специальное исследование (Hattori 1966)²⁷⁶, приводит несколько интерпретаций логического контекста искомой сутры, предложенных рядом авторов: логиком навья-ньяи Шанкарамишрой, джайном Маллавадином, Чандранидой, комментатором ВС, найяиком Джаянтои Бхаттой, буддистом Джинендрабуддхи, индийским автором позапрошлого века Чандраканты. С его собственной точки зрения, если рассматривать данную сутру в контексте серни ВС III.1.1-14, то она предстанет не как определение восприятия, а как доказательство существования души (атмана) (Hattori 1966: 902–890).

Свое исследование Хаттори подытоживает в более позднем труде²⁷⁷:

«В первых двух сутрах установлено, что общеизвестный факт существования органов чувств и их объектов является основанием для доказательства существования чего-то отличного от них, т.е. доказательства существования атмана²⁷⁸. Некоторые рассматривают это как псевдооснование (анападеша), но автор сутр, отрицая такую точку зрения, выдвигает тезис, согласно которому известный X будет выводным знаком (линга) неизвестного Y, когда X рассматривается в отношении Y как самйогин (то, что связано с Y), как самавайин (то, что присуще Y); как эка-артха-самавайин (то, что присуще той же самой вещи, которой присущ Y) или впродхин (то, что противоречит Y) (сутры 3–9)²⁷⁹. Поскольку объекты

²⁷⁵ *vaiśeṣikānāmsautram tāvat kenacit sambandhena dravye niṣpannam pratyakṣalakṣaṇam iti.*

²⁷⁶ Здесь и далее цитируется перевод Хаттори с моей небольшой правкой (Hattori 1966: 901–899).

²⁷⁷ Хаттори переводит термин *хету* как «основание» или «логическое основание» выводного знания. Мои переводы этого термина: «довод», «аргумент».

²⁷⁸ ВС III.1.1: «Органы чувств и предметы общезвестны» (*prasiddhā indriyā'rthāḥ*).

ВС III.1.2: «Общезвестное постижение органов чувств и предметов является основанием [доказательства существования] чего-то, отличного от органов чувств и предметов [атмана — души познающего]» (*indriyā'rtha-prasiddhir indriyā'rthebhyo'rthā'ntaratve hetuḥ*).

²⁷⁹ ВС III.1.3: «[Возражение:] оно (общезвестное восприятие органов чувств и предметов) не является логическим основанием [существования души, поскольку органы чувств сами признаны воспринимающими объекты, поэтому нет необходимости постулировать для этого существование души]» (*so 'napadeśaḥ*).

ВС III.1.4: «[Ответ:] [органы чувств лишены сознания] ввиду отсутствия сознания [у их причин, т.е. у материальных элементов]» (*kāraṇā'jñānāt*).

ВС III.1.5: «[Материальные элементы лишены сознания] ввиду отсутствия сознания [у их следствий, [иных, чем органы чувств]]» (*kāryā'jñānāt*).

ВС III.1.6: «И ввиду отсутствия сознания [у материальных элементов, точка зрения, согласно которой органы чувств сами воспринимают объекты, является непримлемой]» (*ajñānās ca*).

и органы чувств являются самйогинами определённого деятеля (картри), можно сделать из этого вывод, что атман есть картири (агент). Далее Сутракара упоминает три разновидности мнимого основания: апраддха (не общеизвестное), впруддха (противоположное), асат (несуществующая причина) и садигдха — анайкантика (неоднозначная, неубедительная причина) и даёт примеры каждого случая (сутры 10–12)²⁸⁰. ВС III.1.13 предваряется данными аргументами» (Hattori 1968: 134–135).

Дигнага, по мнению Хаттори, солидаризуется с интерпретацией Маллавадина, которая отражает ранние комментарии к ВС, известные в его время, и которую японский учёный считает ошибочной: «...хотя ВС не слишком искусны в логическом выстраивании обсуждаемых тем, все же они следуют определённому логическому порядку, который не допускает произвольных толкований. Вопросы познания излагаются в главах VIII и IX... Нет никаких причин обсуждать вопросы восприятия в главе III» (Hattori 1966: 899–898).

Клаус Отке тоже считает, что ВС III.1.13 представляет собой фрагмент доказательства существования атмана, и видит в этом следующую логику: восприятие должно быть иной вещью, чем душа (атман), поскольку душа является каузальным фактором в порождении восприятия. По Отке, ВС III.1.13 обосновывает аргумент, выдвинутый в ВС III.1.2 и раскрытый в ВС III.1.4–6, которые подверглись критике в ВС III.1.7 (см.: цитаты из ВСЧ в примечании) на том основании, что хету-довод логического вывода (здесь восприятие) и предмет логического

ВС III.1.7: «[Возражение:] [Основание, провозглашённое в сутре 2], неистинно отлично от того, что обычно считается логическим основанием, поскольку общеизвестное постижение принадлежит органам чувств и предметам, а не душе], поэтому оно не является основанием (или является псевдооснованием в тексте анадеша. — В.Л.)» (*anya eva hetur ity anapadeśaḥ*).

ВС III.1.8: «[Ответ:] Соединённое с X (самйог), то присущее X (самаван), присущее одной и той же вещи, которой присущ X (эка-артха-самаван), противоположное X (виродхи), [являются выводными признаками X]. [Иногда] следствие, [например цвет], является выводным признаком другого следствия, [осознания], а [иногда] причина, [например, рука], является [выводным признаком] другой причины, [ноги,] [ввиду их соприкосновенности одной и той же вещи — горшку и телу соответственно]. [Иногда] то, что не имело места, [например дождь, противоречит] тому, что имело место, [соединение ветра и облаков]; [иногда то, что имело место, [например дождь, противоречит] тому, что не имело места, [соединению ветра и облаков]; [иногда] то, что не имело места, [например, темный цвет горшка, противоречит] тому, что не имело места, [соединению горшка с огнем]; [и иногда] то, что имело место, [например следствие, противоречит] тому, что имело место, [соединение является выводным признаком другого следствия] [соединению между его причинами]» (*saṃyogī, samavāyu, ekārtha-samavāyī, virodhī ca. kāryaṃ kāryā'ntarasya, kāraṇaṃ kāraṇā'ntarasya. virodhy: abhūtaṃ bhūtasya, bhūtaṃ abhūtasyā, 'bhūtaṃ abhūtasya, bhūtaṃ bhūtasya*).

ВС III.1.9: «[Эти выводные признаки признаны основаниями логического вывода] ввиду соответствия требованию к основанию быть общеизвестным/общепризнанным» (*prasiddha-pūrvakatvād apadeśasya*).

²⁸⁰ ВС III.1.10: «То, что противоположно общеизвестному/общепризнанному, не является основанием» (*aprasiddho 'napadeśaḥ*).

ВС III.1.11: «То, что отсутствует [в выводимом], и то, что сомнительно [в отношении присутствия или отсутствия в выводимом, и является противоположным], не является [подлинным] основанием» (*asaṃ sandigdhasā ca 'napadeśaḥ*).

ВС III.1.12: «„Раз рогатое — значит лошадь, раз рогатое — значит корова“ (это примеры противоречивого и сомнительного логических оснований)» („*viṣṇī, tasmād aśvo*“; „*viṣṇī, tasmād gaur*“ iti ca).

вывода, или выводимое (здесь: душа), должны отличаться друг от друга. В его переводе ВС III.1.2 имеет следующую форму: «Коль скоро общезвестно/установлено (прасиддха), что органы чувств и их объекты лишены сознания, это доказывает, что душа, которая, как известно, обладает сознанием, должна быть иной, чем они» (Oetke 1988: 312).

Карин Прайзенданц поддерживает толкование Отке и ссылается еще на один джайнский источник, подтверждающий, в том числе, и существование двух традиций толкования этой сутры — свидетельство джайнского автора Акалаики. Кроме того, она обращает внимание на анонимный комментарий к ВС «Вьякья», в котором предпринимается попытка соединить обе интерпретации: «Сразу же после логического вывода [Сутракара] определяет восприятие... *„ātmendriyamanorthasannikarṣo* [душа-орган чувств-манас-объект является тиним сложного слова — самахарадвандва²⁸¹, которое следует анализировать так]: душа-орган чувств-внутренний орган-объект-контакт. То, что возникает из них, отлично (аньят) от логического вывода, поскольку [оно] вызывает прямое постижение [объекта], противоположное логическому выводу». [Слово „аньят“] „отлично от вывода“ [следует дополнить словами] „восприятие, которое является доказательством этого (души)“. Ибо в данном случае душа является причиной, характеризующейся присутствием...» (Preisendanz 1989: 152). Порядок слов в двандве воспроизводится в ВС дважды: в ВСЧ V.2.16; ВСЧ IX.15. Это и есть четверичный контакт. Чандраранда подчеркивает, что контакт атмана, индрий, манаса и объекта назван причиной/логическим основанием познания (джняна)²⁸². Переводчики ВСЧ на английский язык, как ни странно, не видят никакой проблемы в ВС III.1.13. В их трактовке сутра звучит так: «Что же до другой [разновидности аргумента], то, что вызвано в результате контакта между ‘умом’, объектами, органами чувств и ‘душой’».

Вритти Чандраранды в их переводе поясняет: «то, что производится в результате 4-фазного контакта, который называется активностью «познания» [джняна], отличается от [вывода] и является еще одним логическим доказательством производства знания, касающегося „души“; познание зависит от присутствующей причины, потому что это следствие, как и горшок»²⁸³ (Moise, Thile 2021: 127).

По их мнению, «сама сутра проводит различие между „знанием через восприятие“ и „знанием через умозаключение“; на самом деле это разница между онтологией и логикой; комментатор же переходит к доказательству не путем логического вывода (как ВСЧ 3.1.22), а скорее через теорию восприятия, так называемого „четверичного контакта“ между „умом“, „чувствами“, „объектами“ и „душой“» (Moise, Thile 2021: 127). Мне не совсем ясно, в чем здесь разница между

²⁸¹ samāhāra-dvandva — тин комнозита (сложного слова), в котором составляющие слова находятся в сочинительных отношениях (пример из русского языка — светотень). Samāhāra означает тесную связь элементов, позволяющую образовать некое гомогенное целое.

²⁸² ВСЧ во введении к ВС III.2: *ukta ātmendriyamanorthasannikarṣo jñānahetuḥ*

²⁸³ Англ. пер. 3.1.13. *as for the other [kind of argument] that is produced because of a contact between ‘mind,’ objects, senses, and ‘soul’ that which is produced from the 4-fold contact, which is called the activity of ‘cognition’ [jñāna] that is something different from [inference], and it is another logical proof for producing the knowledge concerning ‘soul’; cognition depends on an inherent cause because it is an effect just as a pot is.* Moise, Thile 2021: 127.

онтологией и логикой, если очевидно, что речь идет о познании, даже если оно не составляет специального предмета этой главы.

На примере этой сутры мы видим, как сложно толковать подобные тексты и как важно глубокое знание контекста и владение текстологической критикой.

Толкование Чандрананды интересно для меня прежде всего с точки зрения эпистемологии вайшешики. Я бы перевела его так: «То, что возникает из четверичного контакта и является следствием, которое называется познанием (джпяна), отличается от другого хету (причины, логического основания), с помощью которого познается атман. Поскольку познание зависит от своей присущей причины (атмана), оно обладает характером следствия, как и горшок»²⁸⁴.

Главная загадка всей серии сутр ВС III.1.1-13 — это выражение *tad anyad* — что отлично от чего? «Кандидатов» на дифференциацию согласно разным сутрам и их толкованиям несколько: органы чувств (индрни) отличаются от атмана тем, что лишены сознания, поскольку состоят из материальных элементов; чувственное познание (непосредственное восприятие: пратьякша) отличается от логического вывода, или умозаключения (анумана); качество (гуна) отличается от носителя качеств (гунин); логическое основание, довод или выводной признак (хету) отличается от предмета логического вывода, или выводимого (садхья); субъект познания отличается от инструмента (атман от индрнй) и инструмент от предмета познания (от челнока и ткани). Однако здесь речь идет об отличии двух хету: хету непосредственного восприятия субстанции в форме четверичного контакта и хету дискурсивного познания в форме логического вывода, в котором задействован только контакт атмана и манаса, с помощью которого познается прпрода атмана.

Первый тезис Чандрананды: это определение непосредственного восприятия как возникающего из четверичного контакта (совпадает с первой характеристикой в определении ПС I.1.4).

Непосредственное восприятие отличается от логического вывода, имеющего своей целью доказательство существования атмана, поскольку, согласно вайшешике, атман не воспринимается непосредственно, а выводится из разных признаков. Познание (джпяна, буддхи) в системе вайшешики является гуной, или качеством атмана, а сам атман — носителем, субстратом качества познания (гунин), поэтому познание как гуна может служить признаком, или логическим основанием, или доводом, из которого и с помощью которого выводится существование атмана как гунина. В четверичном контакте, составляющем чувственное познание, атман задействован как познающий субъект, но, если мы хотим доказать его роль субъекта, то это возможно лишь с помощью логического вывода, который с точки зрения вайшешики осуществляется исключительно благодаря контакту двух факторов: манаса и атмана. В такой трактовке комментарий Чандрананды может служить аргументом в пользу ВС III.1.13 как доказательства существования атмана.

Самое любопытное у Чандрананды, с моей точки зрения, — это сравнение познания с горшком. Что бы это значило? Для вайшешиков горшок — это модель

²⁸⁴ *catuṣṭayasannikarṣād yad utpadyate jñānākhyam karyam tad anyad hetvantaram ātmajñāpakam asti iti jñānasya samavāyī kāraṇāpekṣitam kāryatvāt ghaṭavat* / Цит. по: Moise. Thile 2021: 126.

составного не вечного объекта, который является результатом-следствием (карья) сложения, собпрания, взаимодействия причин трех разновидностей: самаваи-карана, присущих материальных причин — атомов глины, асамаваи-карана — качеств атомов глины, а также нимитта-карана — инструментальных причин в виде палки горшечника и т.п. В данном случае горшок, по моему мнению, используется, чтобы проиллюстрировать статус «грубого» объекта, порожденного частями. Мне уже приходилось писать о том, что вайшешики уподобляли познание «материальным процессам», в результате которых из некоторых причин метафизического порядка, недоступных наблюдению (например, атомов), возникают наблюдаемые материальные («грубые») следствия. В ряду метафизических причин познания атман (душа, «я») занимает исключительно важное место, поскольку является субъектом (джпятири), агентом (картри) и вкушающим плоды (бхоктри) познавательного процесса. Сутры, обсуждаемые нами, тоже вписываются в этот сценарий в той степени, в которой познание рассматривается вайшешиками как не вечное качество (гуна) вечного атмана, которое он обретает при воплощении в теле и теряет после смерти тела.

Так, используя логику вайшешики, можно показать, что акт непосредственного восприятия — это событие, которое может послужить наблюдаемым признаком, из которого допустимо вывести существование атмана как субъекта познания.

Но вернемся к буддистам — Дигнаге и особенно Джинендрабуддхи, который предоставляет нам очень важный материал для понимания проблем, обсуждаемых в ВС III.I.1-13. Джинендрабуддхи, поясняя выражение Дигнаги «в некоторой связи (с обрамляющими сутрами)», ссылается на мнение двух авторов комментариев — Вриттикара. Штайнкелльнер обозначает их как Вриттикара^a (VSV^a) и Вриттикара^b (VSV^b).

Первое (по порядку) толкование ВС III.I.13, приписываемое Дигнагой «некоторым», состоит в понимании этой сутры как логического вывода или доказательства существования души (атмана) из выводных признаков (линга)²⁸⁵:

«Выводной признак существования души является консенсусным общепризнанным знанием (prasiddha). [Термины] „общепризнанный“ [и] „знание“ — не отличаются друг от друга. Общепризнанное следует рассматривать как качество и как [нечто] не вечное, подобно артикулированному звуку речи»²⁸⁶.

Оппонент возражает: *«Коль скоро знание неечно, а все не вечное возникает наделенным причиной, следует назвать причину этого, равно как и то, почему не вечность составляет логическое основание, делающее субъект чем-то иным»²⁸⁷.*

На это Вриттикара^a отвечает цитированием ВС III.I.13: «То, что возникает из контакта атмана, органа чувств, мапаса с объектом, — это пное» (ВС III.I.13), и приводит следующий довод (хету): «То (X), что возникает на ос-

²⁸⁵ Здесь и далее санскр. текст Джинендрабуддхи цит. по: Steinkellner 2017: 38.

²⁸⁶ *prasiddhir jñānam ity anarthāntaram. tasyās ca prasiddher guṇatvam anityatvam ca śabdavad draṣṭavyam iti.*

²⁸⁷ *anityā ced buddhir anityam ca kāraṇavad bhavati, tasmād asyā api kāraṇam vācyam anityatvam ca jñātur anena hetuneti.* Там же.

новании чего-то иного (Y), отлично от последнего, подобно тому, как ткань и т.п. отличается от челнока и т.п., аналогично познание возникает из души и т.п., и оно (познание) также отличается от этого (контакта четырех факторов). Поэтому также и оно (познание) отличается от них. Причина, которая делает иным, также сообщается в той же (сутре), а именно, душа и т.п.»²⁸⁸.

Джинендрабуддхи добавляет от себя, что если толковать связь с другими сутрами таким образом, то дапная сутра ВС III.1.13 непригодна в качестве определения восприятия²⁸⁹.

Хаттори, который тоже не считает данную сутру определением восприятия, критикует эту интерпретацию: «Мы не можем принять точку зрения, которая излагается в ПСТ, поскольку она изолпует обсуждаемую сутру от предшествующих и последующих. Дифференциация между познанием и вызывающими его причинами не имеет ничего общего с доказательством существования души. Возможно, эта точка зрения неправильно толкует идею, что познание как атрибут души доказывает существование его присущей причины, которая отлична от познания» (Hattori 1966: 896). Можно спорить по поводу того, насколько адекватно передана позиция «некоторых», но сейчас лучше не отвлекаться и посмотреть, как Джинендрабуддхи представляет позицию «других».

Джинендрабуддхи сообщает о Вриттикаре^b (BCV^b): «Другие рассматривают связь (с предшествующими сутрами) так: выводное познание как инструмент достоверного познания объяснено [в предшествующих сутрах ВС III.1.8-12]. Если (кто-то) говорит: „Является ли выводное познание единственным инструментом?“ (Сутракара отвечает): „Нет“, и затем утверждает: „То, что возникает из контакта атмана, органа чувств, манаса и объекта, — это иное“ (ВС III.1.13), (т.е.) „инструмент достоверного познания, являющийся восприятием“ — это конец фразы. — (На основании) этой связи данная сутра может толковаться как определение восприятия»²⁹⁰.

Когда Дигнага пишет о «некоторой связи [с предшествующими сутрами]» (kenacit sambandhena), помимо важности контекста он косвенно указывает на свой выбор из двух интерпретаций: доказательства существования атмана и доказательства существования восприятия, из которых по попятным причинам предпочитает вторую²⁹¹. В этой интерпретации он видит формулировку выводного признака в доказательстве существования восприятия, который отличает его

²⁸⁸ *tad yathā turyādibhyaḥ paṭādīḥ; tathā cātmādibhyo jñānam niṣpadyate; tasmāt tad api tebhyo 'nyat. kāraṇam apy anenaiva darsītam ātmādi.* Там же.

²⁸⁹ *asmin sambandhe pratyakṣalakṣaṇam idaṃ s ūtraṃ nopapadyate.* Там же.

²⁹⁰ *apare sambandham ācakṣate — laiṅgikam pramāṇam uktam. ata āha — kiṃ laiṅgikam evaikam pramāṇam. nety ucyate — ātmendrīyamano'rthasannikarṣād yaṇ niṣpadyate, tad anyat* (VSū=3.1.13).

pratyakṣam pramāṇam iti vākyāśeṣaḥ. — atra sambandhe pratyakṣalakṣaṇam idaṃ sūtram vyaḥkhyāyate. Цит. по: Steinkellner 2017: 40.

²⁹¹ Штайнкелльнер отмечает сходство между вопросом: «„Является ли (познание, которое) основано на выводном знаке, единственным инструментом достоверного познания?“ — [Ответ:] „Нет“. Сказано...» и фразой из «Шаштитантры»: «„Является ли логический вывод (анумана) единственным инструментом достоверного познания?“ — [Ответ:] „Нет“. Сказано...». Он считает, что автор комментария, Вриттикара, мог просто заимствовать эту фразу из «Шаштитантры» — эпистемологической модели того времени (Steinkellner 2017: 40).

от логического вывода, — контакт органов чувств и объектов, названный первым выводным признаком восприятия в НС I.1.4²⁹².

[Типы отношений в вайшешике и статус субстанции]

Прежде чем двигаться дальше, необходимо внести ясность в понятие «контакт» (санникарша) в контексте ВС. Карин Прайзенданц не случайно переводит санникаршу как «физический контакт», поскольку в цепочке факторов, вступающих в него, стоит соединение органов чувств с их объектами — и те и другие материальны (бхаутика) и состоят из атомов (параману). Факторы перечисляются в следующем порядке: атман (душа, «я»), индрий (внешние органы чувств), манас (внутренний орган) и объекты. Санникарша, согласно пояснениям Прайзенданц, может состоять в «1) возможном контакте всех названных факторов, в одной точке; 2) взаимосвязи, частично непосредственной и частично опосредованной, например, фактор X связан с фактором Y, который, со своей стороны, связан с фактором Z, притом что X и Z не связаны прямым контактом. Санникарша первого типа может возникнуть по двум причинам: а) в результате конвергенции (сближения) одного и более факторов в одной точке, б) ввиду движения одного или более факторов к месту, где уже присутствуют другие факторы» (Preisendanz 1989: 153). Последний случай касается объектов и индрий, а также манаса, которые, как считается, могут передвигаться в пространстве, поскольку их размер ограничен, но не касается атмана, обладающего, по вайшешике, либо размером тела, либо всепроникающей, вездесущей природой, в зависимости от того, на какой стадии развития находится доктрина вайшешики²⁹³.

Как бы мы ни трактовали ВС III.1.13: как доказательство существования души или как определение восприятия в отличие от логического вывода, — речь идет в том числе и об *имплицитном противопоставлении физического или, точнее, физиологического эпизода в цепочке событий, составляющих когнитивный процесс, и эпизода собственно познания, связанного с сознанием*. В случае, если это определение непосредственного восприятия, первое событие составляет прямое «схватывание» объекта с помощью органов чувств без подключения мысленных операций; в западной терминологии ему соответствует ощущение. В случае логического вывода существования атмана — операцию дискурсивного характера, в которой задействованы лишь атман и манас, в западной терминологии — перцептивное суждение, пропозициональное познание. В обоих случаях санникарша предполагает неизменное участие вездесущего, находящегося в одновременном контакте со всеми факторами атмана, а также его «инструмента» — манаса. Спецификация познавательного эпизода как непосредственного восприятия или как логического вывода зависит от того, какие факторы играют первостепенную

²⁹² Правда, в пьюе, как мы видели, акцент сделан на контакте органов и объектов, но не потому, что два других фактора (атман и манас) не играют никакой роли, а потому, что, как указано в ПБ Ватсьяяны, хотя контакт атмана и манаса и имеет место при восприятии, для последнего он неспецифичен, поскольку происходит так же и в случае логического вывода.

²⁹³ Вопрос о размере атмана также обсуждается в статье Карин Прайзенданц (Preisendanz 1989: 153–154).

роль: в первом случае — это контакт органов чувств и объектов при участии атмана и манаса, во втором — атмана и манаса при неучастии контакта органов и объектов.

В ВС в связи с разными конкретными случаями восприятия, определяемыми его объектами: категориями (падартха) вайшешики, например, случаями восприятия субстанций (дравья), качеств (гуна), движений (карман), универсалий (саманья, саманья-вишеша) и партикулярий (антьявишеша), вопрос об их статусе возникает именно в свете дистинкции между чисто сенсорным эпизодом с участием исключительно индрий, с одной стороны, и ментальным эпизодом с участием манаса — с другой. Если в непосредственном восприятии субстанций задействован физический контакт (санникарша) между органами чувств и соответствующими субстанциями, то восприятие качеств и движений требует ментальной операции, приспосабливающей к манасу и его контакту с атманом. Причина этого в том, что, согласно вайшешике, непосредственно воспринимается только субстанция, все остальные модусы реальности или категории (падартхи) воспринимаются только ввиду их связи со своими субстанциями-носителями отношением либо присущности (самава), либо механического соединения (самйого). Вопрос же о восприятии универсалий решается по-разному на разных исторических стадиях развития вайшешики.

В классической вайшешике Прашастапады отношение присущности (самава) составляет шестую категорию системы, а отношение соединения (самйого) — одно из качеств (категория качества), часто выступающее в паре с разъединением (вибхага). В ВС саманья (общее) и вишеша (специфическое) формально не названы категориями (падартха), но, по сути, в ВС уже сформулировано представление об универсалиях²⁹⁴.

Согласно вайшешике, качество, движение и универсалии неизменно укоренены в субстанции или присущи субстанции, иными словами, субстанция никогда не бывает «голой» — чистым субстратом, она всегда субстрат чего-то. Вместе с тем определенные качества и движения находятся с субстанцией в отношении самйого — временного механического контакта, который может прекратиться, например, если речь идет о цвете, субстанция может изменить цвет, как плод манго при созревании меняет свою окраску с зеленой на желтую. Субстанция, обладающая ограниченным размером, может двигаться или не двигаться, т.е. движение связано с субстанцией механически, а не сущностно. И наконец, универсалии соответствующих качеств (например, зелены и желтизны) и движений (например, движения вниз для созревшего плода манго) могут появляться и исчезать в соответствующих субстанциях, качествах и движениях.

В той вайшешике, которая вырисовывается (а скорее, реконструируется) на основании ВС в версии Чандраниды, жившего уже после Прашастапады и испытывавшего его сильное влияние, мы не найдем квалификации присущности как категорий, но тем не менее различие между присущностью и соединением уже проводится²⁹⁵.

²⁹⁴ Развернутое доказательство реализма универсалий в ВС содержится в моей статье: Лысенко 2001.

²⁹⁵ ВСЧ VII.2.29: «То, посредством чего в отношении следствия и причины [возникает суждение] „[Это] — в том“, есть присущность» (ih' eti yataḥ kārya-kāraṇayoḥ, sa samavāyaḥ).

В процессе восприятия ВС выделяют: 1) непосредственное постижение субстанции-субстрата с помощью саиникарши (физического контакта), которое сопровождается: 2) восприятием качеств и движений, присущих субстанции (самаваин), и 3) восприятием универсалий качеств и движений, присущих качествам и движениям, в свою очередь присущим субстанции, соответственно (самавета-самаваин). Акт восприятия, вовлекающий в свою орбиту четыре категории онтологически разных вещей: субстанции, качества, движения и универсалии, — онисывается в вайшешике логическими отношениями спецификаций-специфицируемого (вишешана-вишешья), определения-определяемого (лакшана-лакшья), качества и носителя качества (гуна-гунин).

Между тем в результате признания таких принципов в вайшешике складывается парадоксальная ситуация: непосредственность (пратьякшатва) чувственного познания обеспечивается саиникаршей, или физическим контактом, с субстанцией (дравья), но сама субстанция не воспринимается непосредственно как таковая, поскольку субстанция является в буквальном смысле слова субстанцией, т.е. тем, что находится «под» (суб) чем-то другим, лишь в том случае, если она что-то несет на себе. Получается, что реальным объектом (артха) непосредственного восприятия не может быть ни сама субстанция как таковая, ни качества, движения и их универсалий, присущие ей, поскольку это противоречило бы сутрам, в которых утверждается, что воспринимается только субстанция. В ВС эта проблема остается незамеченной, позднее вайшешики придумывают разные трюки, чтобы избежать ее²⁹⁶.

Что же касается раиней вайшешики, то Прайзенданц отмечает в своем исследовании саиникарши («физического контакта»): «Проблема, возникшая в связи с саиникаршей, вероятно, была решена в соответствии с раиней доктриной категорий путем допущения не прямого контакта между актуальной артхой (в смысле „предмета“), например с запахом и т.п., а контакта с субстанцией, в которой объект, т.е. качество, пребывает, или, как хорошо известно из развитой системы категорий, допущением контакта с субстанцией, которой объект присущ» (Preisendanz 1989: 157).

[Познание в ВС]

Вопросам познания посвящена серия сутр в ВС VIII.
Рассмотрим их в свете комментария Чандраранды.

*Теперь [нами] объясняется познание*²⁹⁷:

[Познание фигурирует в сниске качеств (гуна) атмана как буддхи, но обозначается также и разными другими терминами, например джияна или виджияна и т.п.]

²⁹⁶ Самый глубокий философский анализ проблем, связанных со статусом дравьи как субстанции, содержится в главе «Вайшешиковская концепция субстанции» книги Вильгельма Хальбфасса (Halbfass 1992: 89–112).

²⁹⁷ *buddhir idānīṇi nirūpyate*. Здесь и далее ссылка на санскритский текст в издании: Moise, Thile 2021: 220.

BC VIII.1. Познание объяснено в отношении субстанции²⁹⁸.

Чандранида: Из шести категорий познание объяснено именно в отношении субстанции, а не в отношении качеств и т.п., поскольку оно возникает в результате контакта (санникарша) [с ней], [причина же] того [познания качеств и т.п.]²⁹⁹ ...

BC VIII.2: [имеет отношение к] манасу и атману³⁰⁰.

Чандранида: Манас и атман объяснены как причина познания. Автор говорит, что «теперь речь идет о познании качеств и т.п.»³⁰¹.

BC VIII.3: «Порождение познания упомянуто в объяснении познания»³⁰².

Чандранида: Порождение познания объяснено с помощью контакта с органами чувств [субстанции]. Учитывая, что «контакт качества и т.п. с органами чувств не имеет места»³⁰³, из этого следует, что «теперь объясняется их познание». Возникновение их познания есть ментальное распознавание (виджняна) при отсутствии физического контакта с ними (органов чувств).

Из этого следует, что³⁰⁴ —

BC VIII.4: В порождении познания в отношении качеств и движений, которое не вызвано контактом [с ними органов чувств], субстанция является причиной, а также причиной причины³⁰⁵.

Чандранида: Субстанция — это то, что является присущей причиной (самави-карана) качеств и движений, и, стало быть, в отношении их, не находящихся в непосредственном контакте с органами чувств, причиной порождения чувственного распознавания (виджняна) является только эта субстанция, а не (сами) качества и движения. Поэтому познание качества и движения обязано своим возникновением самйукта-самава — присущности соединенному [с органами чувств, т.е. субстанции]. Слово «и» относится к логическому основанию/доводу (хету)³⁰⁶.

Таким образом, восприятие качеств и движений зависит от присущности их субстанции, которая вступает в контакт с органами чувств. Этот тип связи называется самйукта-самава.

Из этих сутр можно понять, что сначала речь идет о санникарше, контакте индрий с объектами (субстанциями), как об инструменте прямого познания субстанций, т.е. о непосредственном восприятии (пратьякша). Затем Сутракара переходит к объяснению познания качеств и движений, которые, согласно доктрине вайшешиков, присущи субстанции и воспринимаются только в ней. Чандра-

²⁹⁸ BC VIII.1: dravyeṣu jñānaṁ vyākhyātam.

²⁹⁹ śaṅṅāṁ padā'rthānāṁ madhyād dravyeṣv eva jñānaṁ vyākhyātam, yath' otpadyate sannikarṣāt — natu guṇā'diṣu. tasya.

³⁰⁰ BC VIII.2: mana ātmā ca.

³⁰¹ mana ātmā ca jñānasya kāraṇaṁ vyākhyātam. idānīm guṇā'diṣu jñānam āha.

³⁰² BC VIII.3: jñāna-nirdeśe jñāna-niṣpattir uktā.

³⁰³ Это цитата.

³⁰⁴ yataḥ indriya-sannikarṣeṇa jñāna-niṣpattir uktā: "guṇādīnāṁ cendriyeṇa sannikarṣo nāsti" ity-atas tv idānīm jñānam ucyate. teṣāṁ asannikarṣe vijñānaṁ. yataḥ.

³⁰⁵ BC VIII.4: guṇa-karmasv asannikarṣeṣu jñāna-niṣpatter dravyaṁ kāraṇaṁ, kāraṇa-kāraṇaṁ ca.

³⁰⁶ guṇa-karmaṇāṁ yato dravyaṁ samavāyi-kāraṇam, atas teṣu sāksād indriyeṇa 'sannikṛteṣu vijñāna-niṣpattēḥ kāraṇasya sannikarṣasya tad eva dravyaṁ kāraṇaṁ, na guṇakarmāṇi. tasmād guṇa-karmasu samyukta-samavāyāt jñānaṁ. ca-śabdo hetau (Ruzsa).

нанда подчеркивает, что качества и движения не вступают в прямой контакт с органами чувств (это привилегия только субстанции), поэтому единственным инструментом их познания является контакт манаса и атмана. Иными словами, их познание, строго говоря, не является непосредственным восприятием их как таковых, поскольку они укоренены в субстанции и только благодаря этому мы можем их воспринимать.

По справедливому замечанию Мойзе и Тхиле, хотя я и не согласна с их переводом комментария Чандрананды к этой сутре, ввиду первостепенной важности субстанции в системе вайшешики, вайшешику «можно назвать „субстанциалистской философией“... и сутра 8.4 преувеличительно подчеркивает эту точку зрения, говоря, что: „субстанция есть причина и причина причин“, что означает, что субстанция является „высшей реальностью“ или „сущностью“ реальности (сатта); то, к чему стремится эта система, является „сущностным знанием“, а продажа субстанции выступит окончательной формой такого знания» (Moise, Thile 2021: 220).

ВС VIII.5: Вследствие отсутствия универсалии (общего) и партикулярии (специфического) в универсалии и партикулярии [соответственно], познание [субстанции можно объяснить], только учитывая это³⁰⁷.

Чандрананда: *Познание в отношении универсалий, начиная с универсалии существования (сатта), а также в отношении партикулярии, возникает у воспринимающих это непосредственно (у йогов) из физического контакта с субстанцией, а не из (восприятия) общего и специфического, в силу того, что [последнее] в них отсутствует³⁰⁸.*

Значит, единственное, что мы воспринимаем непосредственно органами чувств, — это, по вайшешике, субстанция, познание других модусов реальности (категорий): качества, движения, универсалии, партикулярии и присущности, — требует некоторых мысленных операций с участием манаса и атмана.

Йоги, наделенные способностью постигать непосредственно все категории вайшешики, могут наблюдать универсалии и партикулярии непосредственно в субстанциях. Эта мысль артикулирована у Прашастапады, когда он приводит в пример суждение йога: «Точно так же у йогов, превосходящих нас, когда они имеют дело с атомами, освобожденными атманами и манасами, схожими по форме, по качествам и движениям, наблюдается познавательный акт исключения [в форме]: „Этот [атом] отличается от того“. [Для его объяснения], также как и для [объяснения] практики узнавания в атоме того же самого, который видели в другом месте и в другое время, нет иной „инструментальной причины“, кроме „партикулярий“» (Лысеико 2005: 393).

Таким образом, сам онтологический статус универсалий и партикулярий зависит от их познания, как сказано в ВСЧ I.2.3: «Общее (универсалия) и специфическое (партикулярия) являются зависимыми от познания³⁰⁹. Прашаста-

³⁰⁷ ВС VIII.5: *sāmānya-viśeṣeṣu sāmānya-viśeṣā'bhāvāt tata eva jñānam*.

³⁰⁸ Имеется в виду, что в общем/универсалии и особенном/партикулярии отсутствует общее и особенное. Чандрананда: *sāmānye sattā'dau, viśeṣeṣu cā 'ntyeṣu tad-darśinām dravya-sannikarṣād eva jñānam utpadyate, na sāmānya-viśeṣebhyaḥ; teṣu teṣu tad-abhāvāt*.

³⁰⁹ ВСЧ I.2.1: *sāmānyam viśeṣa iti buddhyapekṣam*.

пада называет эти категорин вайшешики апекшабуддхи — «определяемыми соотносительным познанием».

*[Что приводит к возникновению познания:
контакт органов чувств и объектов
или контакт атмана и манаса?]*

Хотя, как мы выяснили, в ВСЧ восприятие субстанции предполагает приоритет санникарши между индриями и объектами, а восприятие качества и т.п. — приоритет контакта атмана и манаса, но из этого не вытекает, что в случае восприятия субстанции не происходит контакта атмана и манаса, а в случае восприятия качества и прочего не происходит физической санникарши: она имеет место, но не с самими качествами и т.п., а с их носителем — субстанцией.

Что же из этого важнее для идентификации эпизода познания? Вопрос можно переформулировать иначе: что является инструментом познания, т.е., согласно определению, самым эффективным способом его получения — праманой? От Дигнаги мы узнаем, что, согласно «некоторым» (кечит), праманой является контакт органов чувств и объектов, согласно «другим» (апаре) — контакт атмана и манаса.

Позиция, с точки зрения которой атман (вместе с манасом) служат доминирующим причинным фактором познания, а значит, их контакт друг с другом является праманой *par excellence*, в конечном счете служит аргументом в пользу трактовки ВС III.1.13 как доказательства существования атмана в качестве субъекта восприятия (см. аргументы: Hattori 1966).

В случае доказательства существования атмана противопоставление физического и психического (ментального) принимается как нечто даинное, известное из обыденного опыта (праснддха), не требующее доказательств и поэтому способное служить аргументом в доказательстве инаковости, инопрродности сознания, являющегося в вайшешике привходящим, не вечным качеством (гуной) атмана, в сравнении с физическим телом и органами чувств. Обе разбпраемые позиции, как мне представляется, в свою очередь отсылают к проблематике соотношения инструмента (прамана), субъекта (праматри), объекта (прамея) и результата (прамана-пхала) познания и, в частности, к той же проблеме: что является праманой (инструментом) познания: физический (санникарша) или ментальный контакт атмана и манаса?

Проанализируем приведенные ранее свидетельства двух комментаторов: Вриттикары^a и Вриттикары^b ВС, названных Дигнагой соответственно: «некоторые» (кечит) и «другие» (апаре). Излагая тезисно, «некоторые» — это те, которые считают, что специфицирующим фактором восприятия как праманы (инструмента достоверного познания) является контакт (санникарша) органов чувств и объектов, «другие» — это те, кто придерживаются убеждения, что в определении праманы (любой праманы, включая и непосредственное восприятие) доминирующим каузальным фактором (прадхана) является контакт атмана и манаса, поскольку именно атман и выступает главным фактором — субъектом познавательного процесса и в этом ему помогает манас.

Вспомним спор, который был уже упомянут в связи с обсуждением позиции ньяи, и вновь зададим вопрос: следует ли понимать праману как познавательное событие, играющее роль инструмента получения результата — нового знания, или как чисто «физиологический фактор», не имеющий когнитивной составляющей, но при этом максимально эффективно способствующий возникновению знания, т.е. являющийся основным каузальным фактором в возникновении познавательного энизода?

Джинендрабуддхи цитирует не только двух Вриттикар, но еще и некоего Бхашьякару, автора Комментария-Бхашья (автор Бхашьи, возможно, Равана — см. перевод), который ссылается на Комментарий-Вакая, формулирующий обсуждаемую альтернативу следующим образом: «Восприятие (пратьякша) [имеет место] в случае контакта между органом чувств и объектом или в случае контакта между атманом и манасом»³¹⁰.

Идет ли речь об альтернативных, взаимоисключающих определениях восприятия или о двух случаях, двух формах или фазах восприятия? В первом случае можно понимать саиникаршу органов чувств и объектов как инструмент, порождающий знание, а не как познавательное событие *per se*, ведь ВСЧ отказывают индриям в способности быть сознающими по той причине, что они состоят из великих элементов, как и объекты, подобные горшку (ВСЧ III.4-6). В этом случае восприятие сведется к физиологическому эпизоду. Если же это когнитивное событие, т.е. новое знание, то опознавательным признаком будет контакт манаса и атмана, поскольку в этом случае знание как знание будет определяться по его субъекту — атману, оперирующему манасом и его контактом с органами чувств, а тех — с их объектами, что более характерно для субъект-ориентированной эпистемологии вайшешики. В перечне валидных доводов/аргументов (хету) ВС III.1.8 упоминает и «использование иным способом» (*anyathā tu prayogaḥ*): «Органы чувств должны использоваться агентом. Поскольку они инструмент, подобные топору и т.п.»³¹¹. Иными словами, только агент — атман делает органы чувств инструментами познавательного события.

Джинендрабуддхи приводит далее комментарий, предположительно Раваны, к слову «в отношении субстанции» (*dravye*) в ПСВ Дигнаги, в котором отмечает, что Дигнага ссылается на другое определение восприятия в ВС, связанное с конкретными кэйсами перцептивной активности: восприятием субстанций, качеств, действий.

Это уже разобранный нами ВС VIII.4, которая также упоминается в данном комментарии:

«Выражением „субстанция“ [Дигнага] указывает на то, что в сутре имеются отдельные определения для восприятия качеств и движений: „В порождепии познапия в отношении качеств и движений, которое не вызвано контактом [с пими органов чувств], субстанция является прпппой, а также прпппой прпппы“ (ВСЧ VIII.4). Это означает, что в отношении качеств

³¹⁰ *indriyārthasannikarṣe pratyakṣam ātmamanahṣannikarṣe vā — iti*. Цит. по: Steinkellner 2017: 41.

Штайпкелльнер ссылается на гипотезу Бронкхоста, согласно которой это два связанных текста, комментарий к комментарию: «Vākya-cum-Bhāṣya» (Bronkhorst 1993: 160–163). См.: Steinkellner 2017: 41(3).

³¹¹ Чандрарапда в ВСЧ III.1.8: ...*anyathā tu prayogaḥ. indriyāṇi prayojyāni, karaṇatvād, vāsyādīvat iti*.

п двпжеппй познание (джняна) не возникает, если последние не репрезентированы собственным субстратом (аишрая). Поэтому субстрат, будучи субстаппей, репрезентирующей качество и движение, выступает прпчппой их познания. Контакт органов чувств является причиной познания качества и действия. Причина этого (контакта) — субстанция, такая как горшок, — названа [в сутре] прпчппой прпчппы.

И в этом случае [познание качества и движения] возникает из соединения атмана и манаса, которое является доминирующим каузальным фактором (прадханат), присущим тому же субстрату (эка-артха-самавета), что и [познание субстанции]. Контакты же между индриями, манасом и атманом являются благоприятствующими сопутствующими факторами (ануграхака) того (доминирующего фактора — контакта манаса и атмана)³¹².

Это толкование, сводящееся к утверждению, что субстанция воспринимается с помощью «физического коптакта» между нею и органами чувств, тогда как качества и т.п., присущие ей, воспринимаются с помощью коптакта атмана и манаса, тоже можно понять в свете демаркаций между коптактом органов чувств и объектов как доминпрующим фактором в случае непосредственного восприятия (пратьякша), и коптактом атмана и манаса — как доминпрующим фактором в случае восприятия цвета и др. качеств, присущих субстанции³¹³.

Этот пространный текст касается позиции, упомянутой Дигнагой как подход «других». Он подчеркивает вайшешиковский принцип, согласно которому субстанция воспринимается только как субстрат качеств, действий и других субстанций, которые ей присущи (самавета), и никогда как просто чистый субстрат, поэтому восприятие, скажем, коровы будет восприятием ее качеств (белая, такой-то формы и т.п.), движения (бегущая и т.п.), других субстанций, с ней связанных (рогатая, с копытами и т.п.), и универсалин «коровности». Восприятие коровы в качестве коровы, с точки зрения вайшешика, требует наложения на субстрат — специфицируемое — определенных спецификаций цвета и т.п., что невозможно без участия атмана в качестве субъекта познания и его коптакта с манасом.

Это подтверждает и следующий отрывок из сочинения Джинендрабуддхи, в котором комментируется выражение, приписанное Сарасвате: «поскольку выступает доминирующим фактором»:

«Ввиду доминирующей роли атмана и манаса их контакт тоже является доминирующим фактором. Поэтому Сарасватой (Раваной)³¹⁴ и другими это

³¹² *dravyagrahaṇena guṇakarmaṇor api sautrāṃ pratyakṣalakṣaṇam aparam astīti darśayati. tat punaḥ — guṇakarmasu sannikṛṣṭeṣu jñānaniṣpatter dravyaṃ kāraṇaṃ kāraṇakāraṇaṃ cety (VSū 8.4) etat. svāśrayeṇānabhivyakteṣu guṇakarmasu jñānaṃ nopajāyate. tasmāt tadāśrayo dravyaṃ guṇakarmāṇy abhivyājījayat tajjñānasya kāraṇaṃ bhavati. guṇakarmajñānasya kāraṇam indriyārthasannikarṣaḥ. tasya kāraṇaṃ dravyaṃ ghaṭādī kāraṇakāraṇam ity ucyate. atra ca prādhānyād ekārthasamavetakāraṇatvāc cātmamānaḥ-sannikarṣād utpadyate. indriyamano'rthasannikarṣās tu tasyānugrāhakāḥ.* Это фрагмент из комментария Джинендрабуддхи предположительно к цитате из комментария (Вакья+Бхашья) «Катапди», автором которого Брокхорст считает Равапу или Равапу Шраяску. См.: Steinkellner 2017: 42.

³¹³ Это подтверждается и ВСЧ IX.16: [Восприятие] качеств и движений [объясняется] их присушностью тому (субстанции). (*tat samavāyāt karmaguṇeṣu*).

³¹⁴ Штайпкелльпер считает, что Равапа и Сарасвата — это имя одного человека (Сарасвата — клаповое имя), автора комментария к ВС, известного как «Катапди». См.: Штайпкелльпер 2017: 44, прим. 51.

[соединение атмана и манаса считается инструментом достоверного познания]. Исходя из последнего, атман является доминирующим фактором, ибо он обладает характером субъекта познания, характером выводного признака и характером субъекта вкушения результатов познания. Это распространяется и на манас, поскольку его объектом являются все (объекты) и поскольку он тесно связан [с атманом] в познании одного и того же объекта» (жпрным курсивом дается цитата из «Катанди» Раваны)³¹⁵.

Джинендрабуддхи персонализпрует и позицию «некоторых». Под «некоторыми», утверждающими, что инструментом достоверного восприятия — праманой — является контакт органа чувств и объекта, он подразумевает некоего Шраяску и др.:

«„Некоторые же“ [считают:] При условии, что именно познание является праманой — инструментом достоверного познания, результат [познания] не будет отличным [от инструмента]. Таким образом, результат является обретенным познанием, и не верно, что познание, обретенное из познания, отличается от [познания]. Поэтому Шраяска и другие считают контакт [инструментом достоверного восприятия], поскольку он является специфическим причинным фактором. Другие же контакты (манаса и индрий, манаса и атмана) являются причинными факторами, общими с припоминанием и т.п. Именно контакт органа чувств и объекта, и только он, является причиной восприятия» (жпрным — цитата из ВС, жпрным курсивом — цитата из некой неизвестной Бхашьи)³¹⁶.

Для сторонников этой точки зрения контакт атмана и манаса, манаса и индрий не может специфицировать восприятие, поскольку является общим для непосредственного восприятия и для других энзодов познания, в частности припоминания, которое по своей природе противоположно восприятию, поскольку имеет дело с уже воспринятым. Они полагают, что в даиной сутре речь идет о доказательствах отличия восприятия от логического вывода. Именно со сторонниками этой точки зрения, которых он так и называет — «сторонники учения о прамане (восприятия) как контакте органов чувств и объектов», Дигнага и полемизпрует в следующем фрагменте.

В. Дефиниция восприятия вайшешиков приводит к смешению сомнения и определенного знания, восприятия и логического вывода

Вд. Дигнага показывает, что и «некоторые» и «другие» неправы, поскольку их тезисы чреваты нежелательными логическими последствиями. Из тезиса «неко-

³¹⁵ *prādhānyāt . iti. ātmamanasoḥ prādhānyāt tatsannikarṣasyāpi prādhānyam. ataḥ sārvasvatādayaḥ tam icchanti. tatrātmanaḥ prādhānyam jñānakartṛtvāt tallīngatvāt phalopabhokṛtvāc ca. manaso 'pi sarvaviṣayatvāj jñānenaikārthasamanvayāc ca.* Цит. по: Steinkellener 2017: 44.

³¹⁶ *kecit tv iti. jñānasya hi pramāṇatve phalam anyan na syāt. tathā hy adhigamaḥ phalam. na ca jñānād adhigamo 'rthāntaram. ataḥ śrāyasakādayaḥ sannikarṣam icchanti asādhāraṇakāraṇatvād iti. itare hi sannikarṣāḥ smṛtyādijñānasādhāraṇāḥ. indriyārthasannikarṣas tu pratyakṣasyaiva kāraṇam.* Цит. по: Steinkellener 2017: 43.

торых» следует, что объект при контакте с органами чувств постигается во всей своей полноте, во всех своих аспектах, из чего вытекает, что в отношении его невозможно сомнение, что абсурдно. Из тезиса «других» вытекает другое нежелательное последствие: инструмент и результат будут иметь разные объекты, что, с его точки зрения, тоже абсурдно.

Далее, в полемике с «некоторыми» Дигнага обращается к конценции сомнения у вайшешиков. Он приводит цитату из ВС, дополняя ее по контексту (см.: перевод) «Осуществление сомнения и определённости было объяснено [в сутре об осуществлении] чувственного и выводного знания» (ВС X.4)³¹⁷, которая в его интерпретации отсылает к ВС II.2.19: «Сомнение — это восприятие общего, невосприятие специфического, припоминание специфического»³¹⁸.

Из цитат следует, что сомнение, по вайшешике, возникает, если человек воспринимает лишь общую характеристику вещи и не воспринимает специфическую. При этом приноминаются альтернативные специфические характеристики. Пример Чандрананды: сомнение при восприятии (предположим, на расстоянии или в тумане): «Что это: дерево или человек?» Воспринимается общая характеристика столба и человека — некая удлинённая форма, и приноминаются две специфические характеристики, которые в вайшешике представляют собой специфические универсалии — «деревность» или «человековость». Атман (душа как субъект познания) колеблется между этими двумя специфическими характеристиками, не имея достаточных оснований, чтобы выбрать из них какую-то одну.

Вв. Дигнага вменяет в вину вайшешикам три «нестыковки» с принципами их собственной системы в их концепции сомнения. Первая: в их толковании сомнение по своему механизму уподобляется логическому выводу, возникающему из непосредственно воспринимаемого (например, дыма) и приноминаемого (например, неизменного сонутствия дыма и огня), и тем самым они вступают в противоречие с собственным положением о том, что восприятие радикально отличается от логического вывода, — вывод из ВС III.1.13 в его трактовке.

Вторая состоит в том, что такая трактовка сомнения приводит к смешению сомнения (самшая) и определённого/уверённого познания (нирная), хотя они и кардинально отличаются по своей природе: определённому познанию неизменно предшествует исследование (вичара) в виде логического вывода, сомнение же не предполагает исследования, будучи основанным исключительно на непосредственном постижении объекта. Очевидно, что вайшешики и ньяя рассматривают сомнение и уверенность (самшая и нирная) как взаимоисключающие метакогнитивные состояния в отношении познавательного процесса.

Обратимся к Джинендрабуддхи, объясняющему этот последний аргумент более подробно на основании известных ему комментариев. Первый комментарий Штайнкелльнер относит к Бхашье^a (ВСБ^a) Раваны Сарасваты (Steinkellner 2017: 45):

«Подобно тому как у атмана, у которого, при условии состоявшегося акта непосредственного восприятия (алочья-пратьякша) выводного знака (дыма), и после мысли, припоминающей огонь и т.п., возникает вывод в отношении объекта,

³¹⁷ ВС X.4: *tayor niṣpattiḥ pratyakṣa-laiṅgikābhyāṁ jñānābhyāṁ vyākhyātā*.

³¹⁸ ВС II.2.19: *sāmānya-pratyakṣād, viśeṣāpratyakṣād, viśeṣa-smṛteṣ ca saṁśayaḥ*.

не воспринимаемого непосредственно [„это огонь,“], так же и в случае сомнения, возникающего у того же самого атмана нутем выводного знания, т.е. в результате непосредственного постижения только общего (универсалин) и приноминания специфического (партикулярии) в отношении недоступного восприятию специфического. И как (познание в форме) „это прпрода данного объекта“ возникает силою связи с реально существующим объектом, так же и увереиность (нирная) в том, что „это так, а не иначе“, возникает аналогично возникновению восприятия»³¹⁹.

Этот текст частично совпадает с комментарием Чандрананды к ВСЧ Х.4, что и было отмечено Джамбувиджайн (ВСЧ 1963: 174, прим. 3). Штайнскелленер делает из этого вывод, что Джинендрабуддхи заимствовал это объяснение из комментария к ВС, который служил основой также и для объяснения Чандрананды. Австрийский ученый полагает, что «...поскольку Джинендрабуддхи в предшествующих секциях обращается к авторам Вритти только для того, чтобы привести их альтернативные интерпретации, и делает ударение на утверждении Бхашьякары ради обоснования тезиса, что ВС III.1.13 является определением восприятия, вполне вероятно, что этот Бхашьякара был для него (Дигнаги. — В.Л.) привычным авторитетом в вопросах экспозиций Сутры, не вызывающим сомнений» (Steinkellener 2017: 46).

Таким образом, Дигнага показывает, что сутра, в которой непосредственное восприятие, по его мнению, уподобляется определенному познанию, удостоверенному логическим выводом (нирная), противоречит сутре, в которой восприятие дефинируется как познание, возникающее из контакта четырех факторов (атмана, индрий, манаса и объектов), т.е. как непосредственное восприятие, поскольку, с его точки зрения, определенность, увереиность в достоверности собственного познания предполагает участие мысленного конструирования (в данном случае Дигнага говорит о дискурсивном исследовании — вичара, в которое входит и припоминание), а непосредственное восприятие, порожденное контактом органов чувств и объектов, по Дигнаге, лишено мысленного конструирования (кальпана-аподдха).

Обратим внимание на то, что для определения непосредственного восприятия Дигнага использует термин «алочана» или «алочана-матра» (букв. «вндение», «переживание», «постижение») вместо буддийского термина «нпрвикальпака пратъякша». Скорее всего, термин заимствован из «Шаштитантры» (ШТ)³²⁰.

В ходе полемики с Дигнагой вайшешик из группы «некоторые» отрицает обвинение в слишком расшпирительном (атндеша) толковании контакта органов чувств и объектов как праманы восприятия. И тут Дигнага предъявляет ему третью и, пожалуй, самую главную «нестыковку»: если считать, что сам по себе контакт органа зрения и объекта приводит к достоверному восприятию, то сомнение в принципе невозможно, ибо объект, с которым, по определению вайше-

³¹⁹ *Yathā hy ātmano 'gnyādisamanusmṛtimataḥ pratyakṣaṃ līṅgaṃ ālocyāpratyakṣe bhavaty anumānam arthe, tathāsyaiṣa viśeṣasmṛtimataḥ sāmānyamātrālocanād viśeṣeṣv agṛhyamāṇeṣu saṃśaya itī tulyā laiṅgikena saṃśayasya niṣpattiḥ.3 yathā ca bhūtārthasambandhavaśena — ayam arthasya svabhāva ity utpadyate pratyakṣam, tathā bhūtārthasambandhavaśena — ayam eva nānya ity utpadyate nirṇaya itī pratyakṣeṇa tulyāsyā niṣpattir...* Цит. по: Steinkellener 2017: 45.

³²⁰ См. ИФК к разделу, посвященному санкхье.

шиков, органы чувств вступают в контакт, непосредственно познается *во всех своих аспектах*. Откуда тут взяться сомнению?

Слова «п... также» из ПСВ служат Джинендрабуддхи поводом для общирного комментария, в котором он показывает, как Дигнага обосновывает свой аргумент о том, что ВС противоречат сами себе.

Для начала Джинендрабуддхи цитирует ВС VIII.6-7 в интерпретации Бхашьякары³²¹: «В зависимости от общего (универсального) и специфического (партикулярного) [имеет место] восприятие в отношении субстанции, качества и движения»³²¹. Слово «восприятие» (пратьякша) добавлено Бхашьякарой³²² (ВСБ³²³). Однако в соответствии с контекстом серин, как полагает Штайнкелльнер, должно было быть добавлено слово «знание» (джняна) из предыдущей сутры ВС VIII.5³²².

Следующая ВС VIII.7 в соответствии с сутрапатхой, известной Бхашьякаре³²⁴ (ВСБ³²⁵), выглядит так: «И в зависимости от субстанции, качества и движения — в отношении субстанций»³²³. Однако в версии Чандрананды (без «и») сутра с учетом предыдущей реконструируется так: «[Познание] в отношении субстанции [возникает] в зависимости от субстанции, качества, движения»³²⁴. Небольшие изменения в порядке слов не приводят к изменению смысла, а вот замена «познания» на «восприятие» в трактовке сутр чревата проблемами.

Опустим глоссы Джинендрабуддхи к отдельным словам этих сутр, которые были явно заимствованы из более поздних текстов, например из Бхашьи Прашастапады и комментария Чандрананды (Steinkellner 2017: 48). Противоречие собственной доктрине вайшешики, с точки зрения Дигнаги, состоит в том, что положение о контакте органов чувств и объектов как выводном признаке непосредственного восприятия несовместимо с упомянутыми сутрами, в которых, опять-таки по Дигнаге, речь идет о зависимости восприятия от универсалий (саманья — просто универсалии, или общего, а также саманья-вишеша как специфической универсалии). С точки зрения Джона Тэйбера, именно в этих ВС речь идет о том, что мы можем воспринимать только специфицированный объект (qualified object) (Taber 2005: 209, прим. 14 к с. 97), иными словами, мы непосредственно воспринимаем не «чистую» субстанцию, а субстанцию, специфицированную (вишешью) качеством и движением, а также универсалиями. Тэйбер отмечает, что для Дигнаги это формулировка, разделяемая всеми брахманистскими системами в отношении восприятия. Он отождествляет ее с точкой зрения мимансаке Бхавадасы³²⁵.

Хотя в ВС VIII.5-7, как мы видели, говорилось именно о познании (джняна), мы можем предположить, что Сутракара имел в виду дискурсивное познание, а не прямое постижение объекта индриями, однако концепция вайшешиков, известная Дигнаге, могла уже содержать идею непосредственного постижения

³²¹ *sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ dravyaguṇākarmasu pratyakṣaṃ* Цит. по: Steinkellner 2017: 48. *sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ* можно также перевести как специфическую универсалию, что представляется мне более адекватным переводом.

³²² ВСЧ VIII.5: *sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvāt tata eva jñānam*. Перевод: «Ввиду несуществования общего (универсалии) и специфического (партикулярности) в [соответственно] общем (универсалии) и специфическом (партикулярности) только из этого следует познание (джняна)».

³²³ *dravyaguṇākarmāpekṣaṃ ca dravyeṣu*. Цит. по: Steinkellner 2017: 48.

³²⁴ ВСЧ VIII.7: *dravye dravyaguṇākarmāpekṣaṃ*.

³²⁵ Обсуждение определения восприятия Бхавадасы см. далее в ИФР к ПВС I.6.

(алочана) универсалий как спецификаций (вишешана) специфицируемого (вишешья), которую мы находим у Прашастапады, поэтому критический довод буддиста, состоящий в том, что непосредственное восприятие, возникающее из контакта органов чувств и объектов, не имеет отношения к логической операции спецификации специфицируемого, вполне оправдан.

Эта логическая операция, по Дигнаге, может иметь место лишь после того, как спецификация и специфицируемое уже познаны по отдельности, что также соответствует принципам вайшешики. Согласно вайшешикам, сначала воспринимается спецификация (вишешана), а затем специфицируемое (вишешья). Отношение к этому принципу буддистов определялось их концепцией процессуальности и мгновенности всех явлений (кшаникавада). Буддисты считали непосредственное познание разбитым на мгновения (кшана) возникновения-исчезновения: возникновение одного события в потоке сознания означает исчезновение предыдущего события. В момент восприятия специфицируемого спецификация, воспринятая в предыдущий момент, больше не воспринимается, она может лишь приноминаться. Память же, согласно индийским эпистемическим теориям (буддийским и брахманистским), не относится к инструментам достоверного познания и целиком лежит в сфере мысленного конструирования, которого непосредственное восприятие лишено. Поэтому связь между спецификацией и специфицируемым — это результат ментального конструирования, не более того.

С. Недопустимость для инструмента познания иметь иной объект, чем объект результата познания

Возвращаясь ко второй группе вайшешиков, обозначаемых как «другие», Дигнага указывает, что их ошибку он подробно разобрал в случае ньяи: «И [для тех, кто считает инструментом достоверного познания] контакт атмана и манаса, также имеется разница в объекте [инструмента и результата], однако, как было сказано ранее [по поводу ньяи], недопустимо, чтобы инструмент имел иной объект, чем результат»³²⁶.

Д. Восприятие в свете концепции универсалий

Дигнага приступает к разбору других аргументов вайшешики, связанных с восприятием (в оригинале это две сутры ВС VIII.6-7):

«И восприятие в отношении субстанции, качества и движения зависит от общего и специфического [другой вариант перевода: зависит от специфических универсалий]». «В отношении субстанции зависит от субстанции, качества и движения»³²⁷.

Отметим, что в оригинальном тексте ВС саманья и вишеша не обязательно означают категории вайшешики: универсалии (саманья), с одной стороны, и пар-

³²⁶ См.: ИФР *Е* в критике школы ньяи (ПСВ I.3).

³²⁷ У Дигнаги: *sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ dravyaguṇakarmāpekṣaṃ ca pratyakṣaṃ*. Он объединил две сутры: ВСЧ VIII.6: *sāmānya-viśeṣā 'pekṣaṃ dravya-guṇa-karmasu*. ВСЧ VIII.7: *dravye dravya-guṇa-karmā 'pekṣaṃ*.

тикулярии (вишеша) — с другой. Означают ли они и специфические универсалии (саманья-вишеша), или апара-саманья («низшие универсалии» типа «субстанциальность», «коровность», «рогатость», «белизна» и т.п.)? По контексту серин сутр речь идет о спецификациях (вишешана) в их отношении к специфицируемому (вишешья), основой этих спецификаций вполне могли быть обозначения соответствующих «низших универсалий», например «рогатость», «белизна» и т.п.

В примере Чандрананды к этой сутре, навеянном, несомненно, комментарием Прашастапада (ПБ [235]³²⁸), мы находим следующие поясняющие иллюстрации: «Познание в отношении субстанции, которое возникает из контакта [с ней органа зрения], зависит от соответствующей спецификации [по субстанции], например «рогатая», от [соответствующей спецификации по] качеству «белая», [от соответствующей спецификации по] движению «движется». И ввиду обладания спецификациями, субстанции и т.п. (качества и движения), познанные ранее, являются причинными факторами [в виде] знания спецификаций, с помощью которых появляются следствия [в виде] знания специфицируемого»³²⁹.

Этот пример доказывает, что Чандрананда имеет в виду познавательные операции, возникающие уже после контакта органов чувств с соответствующими субстанциями и осуществляемые, как подсказывает Прашастапада, с помощью контакта между атманом и манасом. Дигнага мог не знать этого развития концепции вайшешики. Однако, отрицая валидность общих характеристик, Дигнага фактически критикует основу вайшешиковской концепции универсалий.

Примечательно, как буддист анализирует лингвистические данные, словообразование, чтобы выявить механизмы порождения в сознании идеи общего. Грамматически объект X понимается как обладающий (суффиксы -mant, -vant) спецификацией X-совость. Суффиксы -mant, -vant относятся к суффиксам обладания, техническое название которых в грамматике Панини — матуб. Однако в ВС отсутствует суффикс матуб. Это можно объяснить тем, что данный суффикс в процессе вербальной интерпретации чувственных данных подвергается элизии (лопа) или просто опускается. Дигнага считает, что происходит семантическая операция, называемая упачара, — фигуральное, иносказательное, метафорическое толкование смысла, в котором объект отождествляется с его спецификациями, что позволяет нам говорить о специфицируемом как о локусе субстанциальности, качественности и др. общих характеристик.

[Проблема поливалентных и девиантных восприятий]

Для Дигнаги познание, определяемое операцией спецификации специфицируемого в форме общего, специфического, субстанции, качества, действия и т.п. (т.е. категориальной сетки вайшешики), не имеет отношения к чувственному по-

³²⁸ Мой перевод: [Затем] в результате контакта атмана и манаса в зависимости от спецификаций: (1) «общее», (2) «особенное», (3) «субстанция», (4) «качество», (5) «движение» — возникает чувственное познание [в форме]: (1) «существующая», (2) «субстанция земля», (3) «корова», (4) «белая», «рогатая», (5) «движется». См.: Лысенко 2005: 250.

³²⁹ *cakṣuḥ sannikarṣād yaj jñānaṁ dravye sāmānyaviśeṣāpekṣaṁ viśāñīti guṇāpekṣaṁ śukla' iti karmāpekṣaṁ 'gacchati' ity utpadyata iti / dravyādināṁ ca viśeṣanātvāt pūrvam upalambhaḥ tena viśeṣānābuddheḥ kāraṇatvaṁ viśeṣyabuddheḥ kāryatvaṁ* / (Moise, Thile 2021: 224). Мой перевод отличается от перевода этих авторов.

знанию, каждое из шести разновидностей которого скоррелировано исключительно со своим специфическим объектом — партикулярией (ПСВ I.4.21ab). Ситуация, когда один орган чувств воспринимает объект другого органа чувств, с его точки зрения, не имеет отношения к непосредственному восприятию. Считать высказывание «духи сладкие» результатом непосредственного восприятия несостоятельно — такое восприятие представляет собой акт мысли, предиктирующей спецификацию (сладкий), относящуюся к вкусу, специфицируемому (духи), относящемуся к субстанции, наделенной запахом.

Как и другие представители школ индийской философии, включая буддистские, вайшешики считали чувственное познание строго дифференцируемым по чувственным способностям («подобное воспринимает подобное»): у каждой чувственной способности (органа чувств) — своя предметная сфера функционирования (вишая), объекты которой никогда не смешиваются. Цитируя высказывание «духи сладкие», Дигнага имеет в виду проблему возможности «смешанного» восприятия разными чувственными способностями одного и того же объекта, в его примере — восприятия запаха как вкуса. Такие случаи рассматриваются в ПС III.1.1, ПС 1.12 и в комментариях к ним Ватсьяны.

Поскольку сама постановка подобной проблемы напоминает известный из западной философии «вопрос Молинье», рассмотрим обозначенные отрывки подробнее. Молинье в письме к Локку задается вопросом: может ли слепой от рождения человек, если допустить, что он вдруг обрел зрение, распознать форму предмета (например, отличить шар от куба), прежде известную ему только благодаря осязанию? Фактически вопрос сводится к тому, могут ли тактильные впечатления помочь распознаванию зрительных образов.

Согласно ПС III.1.1, атман способен познать один объект двумя разными чувственными способностями — зрением и осязанием³³⁰, хотя каждая из них ограничена только своей предметной областью. Ватсьяна поясняет: «*Лекий объект, уже схваченный зрением, также схватывается и осязанием. [например как в высказывании]: „то, что я увидел глазами, я [теперь] ощущаю благодаря осязанию“, „то, что я ощутит благодаря осязанию, я [теперь] вижу глазами“. Эти два акта познания в отношении одного объекта имеют в качестве агента, которому они доставляются, нечто единое/одно (эка), не представляющее собой ни совокупность элементов (как тело), ни индрии. Это именно тот (агент), которому доставляются акты познания, осуществленные индриями зрения глазами и осязания — кожей, каждый из которых имеет собственные каузальные факторы (нимитта), и этот агент есть нечто иное, [чем тело и т.п. и чувственные способности]*»³³¹.

³³⁰ ПС III.1.1: *darśana-sparśanābhyām eka-artha-grahāṇāt*

³³¹ *Darśanena kaścid artho grhītaḥ sparśanena api so'rtho grhyate -- yam aham adrākṣaṁ cakṣuṣā taṁ sparśanena api sprśāmi-iti, yaṁ ca aspārṣaṁ sparśanena taṁ cakṣuṣā paśyāmi-iti / Ekaviṣayau ca imau pratyayāv eka-karṭṛkau pratisaṁdhīyete, na ca saṅghāta-karṭṛkau, na indriyeṇa eka-karṭṛkau / Tad yo'sau cakṣuṣā tvag-indriyeṇa ca eka-arthasya grhīta bhīma-nimittāv ananya-karṭṛkau pratyayau samāna-viṣayau pratisaṁdadhīti so'rtha-antara-bhūta ātmā [iti] / Katham punar na indriyeṇa eka-karṭṛkau? indriyaṁ khalu sva-sva-viṣaya-grahāṇam ananyakarṭṛkaṁ pratisaṁdhātum arhati na indriya-antarasya viṣaya-antara-grahāṇam iti / Katham na saṅghāta-karṭṛkau? ekaḥ khalv ayaṁ bhīma-nimittau sva-ātma-karṭṛkau pratyayau pratisaṁdhītau vedayate na saṅghātaḥ / Kasmāt? anivṛttaṁ hi saṅghāte pratyekaṁ viṣaya-antara-grahāṇasya apratisaṁdhānam indriya-antareṇa-iva-iti /* Цит. по: Angot 2009: 529.

Заметим, что Ватсьяяна не допускает никакого нарушения принципа «специализации» сенсорных модальностей исключительно на их собственные предметные сферы. Хотя мы можем видеть и осязать один и тот же объект, но в этом одном объекте каждый из сенсоров-индрий будет «снимать показания» только со своей предметной области: ощущение — температуру и фактуру (тактус), зрение — цвет и форму. Этот же принцип лежит и в основе предположения Молиньё, когда он ставит вопрос о возможности осязания научить нас воспринимать зрительные объекты, на который до сих пор нет окончательного ответа. Однако в ньяе связь зрения с тактильными ощущениями выразилась другим образом — в их страшной теории «глазных лучей», которые вступают в непосредственный контакт с объектом. Их понимание зрительного восприятия определялось по аналогии с ощущением (о глазных лучах — далее).

Молиньё выносит за скобки своего вопроса проблему субъекта восприятия, которая является главной для ньяи. Дигнага тоже пренебрегает проблемой субъекта, но по другой причине: для него субъект имплицитно отождествляется с самими эннодами познания.

Теперь обратимся к интересной полемике, которая развернулась после тезиса Ватсьяяны о необходимости считать субъектом всех ощущений атман. Оппонент (буддист) не видит смысла в постулировании агента (в виде атмана) вне самих описанных процессов познания, считая достаточным приписать агенцию (способность быть агентом познания) самим чувственным способностям, чтобы каждый из актов познания имел собственный субъект. Но в этом случае, подчеркивает Ватсьяяна, субъект будет ограничен лишь собственной предметной сферой и не сможет познавать другую сферу.

Еще один оппонент (материалист-чарвака) предлагает сделать единым агентом для двух познавательных актов тело. Ватсьяяна отвергает это, ссылаясь на то, что тело является совокупностью органов, каждый из которых, подобно чувственным способностям, имеет свою компетенцию. Он подчеркивает, что в обоих случаях имеется крайне нежелательное следствие, состоящее в том, что один не может знать того, что знает другой. В современных терминах нарушается принцип субъективности и приватности опыта. В конечном счете все упирается в вопрос, являются ли чувственные способности субъектами познания в своих ограниченных предметных сферах или они служат инструментами единому субъекту — атману? (ПС III.1.2-3).

Далее найяика выдвигает ряд доводов для доказательства существования атмана как отличного и от тела и от чувственных способностей. Одним из таких доводов, который можно опять связать с затронутой Молиньё проблемой, но в более широком контексте, формулируется в дискуссии по поводу ПС III.1.12: «Поскольку одна индрия (чувственная способность) вызывает модификацию или функционирование другой»³³². Обсуждается пример, когда, увидев некий плод или почувствовав его запах, человек замечает, что у него текут слюнки. Технически это описывается как модификация (вритти) органа вкуса во время операции органа зрения или органа обоняния в отношении одного и того же объекта. Ватсьяяна толкует его следующим образом: «Когда с помощью какой-то одной чувственной способности происходит схватывание вкуса некоего кислого

³³² ПС III 1.12: *indriya-antara-vikārāt*. Цит. по: Angot 2009: 537.

фрукта, сопровождаемого [восприятиями его] цвета или запаха, [и когда впоследствии происходит восприятие только цвета или запаха этого фрукта] соответствующими чувственными способностями, то переживание вкуса, вызванное другой чувственной способностью (т.е. способностью зрения или обоняния), имеет форму припоминания данного вкуса, оно вызывается желанием вновь ощутить этот вкус и принимает форму притока слюны к зубам. Это было бы невозможно, если бы сами органы чувств были наделены познающим сознанием, ибо, как было сказано: „то, что видит один, не может вспоминать другой“»³³³.

«То, что видит один, не может вспоминать другой» — это ньяя (максима), служащая наглядной иллюстрацией тезиса, что для объяснения феномена памяти необходимо признать существование единого субъекта для актов презентативного и репрезентативного познания в форме припоминания. Если бы органы чувств были наделены познающим сознанием, то в этом случае у каждого сенсорного акта был бы свой субъект — свое воспринимающее сознание, т.е. вкус воспринимался бы одним сознающим субъектом, а запах или цвет — другими субъектами. В результате пришлось бы признать абсурдную ситуацию, когда то, что воспринимает один субъект, вспоминается другим.

Мы видим, что Ватсьяна сводит этот аргумент к аргументу памяти — главному доводу найяиков в их полемике против буддийской анатмавады (учения об отсутствии атмана как неизменного субъекта и агента познания), что подтверждается следующими сутрами ПС III.1.13-14, в которых разворачивается полемика с буддизмом.

В ПС III.1.13³³⁴ позиция буддиста — оппонента Акшапады, автора НС, и Ватсьяны выражена иначе: он утверждает, что акт припоминания не имеет отношения к атману, поскольку припоминается предмет (вишай) и именно припоминаемый предмет, а не атман, и вызывает модификации в другом органе чувств³³⁵. В ответ найяика утверждает, что память — это качество атмана (ПБ к ПС III.1.14).

Отметим, что, строго говоря, в контексте спора с буддистами этот аргумент найяиков несостоятелен, поскольку буддисты в принципе не признают существование атмана.

Однако Дигнага в ПСВ I.4.21ab использует аргумент памяти по-своему, никак не проявляя своего отношения к его роли в доказательстве существования атмана: он показывает, что, когда мы говорим: «духи сладкие», это не может относиться к непосредственному восприятию, поскольку является мыслеиной ассоциацией двух сенсорных модальностей, одна из которых есть спецификация (сладкие), а другая специфицируемое (духи), т.е. это акт мыслеиноного конструирования с привлечением памяти. Если мы актуально чувствуем запах, то ощущение его «сладости» возникает в результате припоминания вкушения сладкого плода с аналогичным запахом. Связав вместе презентативный опыт (например,

³³³ *Kasyacid amla-phalasya grhīta-tad-rasa-sāhacarye rūpe gandhe vā kenacid indriyeṇa grhyamāṇe rasanasya-indriya-antarasya vikāraḥ rasa-anusmṛtau rasa-gaṇḍhī-pravartito danta-udakasamplavabhūo grhyate / Tasya-indriya-caitanye'nupapattih, na-ānya-dr̥ṣṭam anyāḥ smarati [iti].* Цит. по: Angot 2009: 537.

³³⁴ ПС III.1.13: *na smṛteḥ smartavya-viśayatvāt* (Там же).

³³⁵ Пересказ по ПБ: *Smṛtir nāma dharmo nimittād utpadyate, tasyāḥ smartavyo viśayaḥ, tat-kṛta indriya-antaravikāro na-ātma-kṛta iti* /13/ (Там же).

ощущение приятного запаха манго) и припоминаемый (переживание в прошлом сладкого вкуса манго), мы выразим это как ощущение «сладкого запаха», хотя по сути своей оно является не ощущением, а ментальной проекцией.

Расхождения в интерпретации кэйса «полимодального» сенсорного восприятия со стороны Дигнаги и Ватсьяяны — тоже возможный довод в пользу гипотезы о том, что они не знали аргументов друг друга.

Е. Диалектика единого (единообразного) и многого (многообразного) и проблема универсалий

Еа. *Может ли предмет разных органов чувств быть одним, недифференцированным объектом?*

Следующий тезис Дигнаги состоит в том, что если спецификации и специфицируемое схватываются разными органами чувств, то это чревато для вайшешиков нежелательными логическими последствиями: признанием либо множественности/многообразия субстанций, воспринимаемых одним органом чувств (ПСВ I.4.21c₁), либо отсутствием разновидностей цвета (ПСВ I.4.21c₂).

Вайшешики считали, что субстанция воспринимается двумя органами чувств: зрением и осязанием, что подтверждается рядом сутр (ВС IV.1.6³³⁶; IV.1.9-11³³⁷). Однако для Дигнаги предмет разных чувственных способностей не может быть одной и той же вещью. Об этом он и спорит со своим оппонентом-вайшешиком.

Вайшешик утверждает, что из восприятия субстанции двумя органами чувств не вытекает, что она не может быть чем-то одним или единым. Отрицать такое единство столь же абсурдно, как отрицать восприятие множества разновидностей цветов только на том основании, что они относятся к одному органу чувств — зрению.

Но абсурд, утверждает Дигнага, возникает и при признании точки зрения вайшешиков о единстве субстанций, воспринимаемой разными органами чувств. Он обращается к аналогии самих вайшешиков с восприятием разновидностей чувственных качеств. В этом случае, отмечает он, придется отказаться от разновидностей цветов и т.п., поскольку, по логике вайшешиков, будучи восприняты каждый раз одним и тем же органом, т.е. зрением, разные партикуляры цвета станут чем-то единым, как субстанция.

Еб. Вайшешик не согласен с последним утверждением и в качестве наглядного свидетельства своей правоты ссылается на обычный опыт, подтверждающий

³³⁶ ВСЧ IV.1.6: «Чувственное восприятие объекта, имеющего воспринимаемую величину, [вызвано] обладанием характером составленности из более чем одной субстанции, [а также] цветом» (mahaty aneka-dravyavattvād rūpāc c'opalabdhīḥ).

³³⁷ ВСЧ IV.1.9: «Восприятие цвета [возникает] от [его] присущности субстанции, состоящей из более чем одной субстанции, и вследствие наличия специфической характеристики цвета» (aneka-dravyeṇa dravyeṇa samavāyād rūpa-viśeṣāc c'opalabdhīḥ). См.: Preisendanz 1994.

ВСЧ IV.1.10: «Этим же объясняется познание вкуса, запаха и осязаемости» (etena rasa-gandha-sparśeṣu jñānaṁ vyākhyātam).

ВСЧ IV.1.10: tad-abhāvād avyabhicāraḥ. Перевод этой сутры обсуждается отдельно. См. далее.

восприятие одной субстанции разными чувственными способностями, а также существование разных цветов и т.п., воспринимаемых одной чувственной способностью (ПСВ I.4.21d₁).

Он подчеркивает, что чувственное восприятие, объектом которого является субстанция, отличается единством, понимаемым как целостность, или недифференцированность (абхеда), и приводит в пример познание универсалий существования (бхава) и качественности (гунатва). В вайшешике это два вида универсалий, охватываемых категорией «общее» (саманья): высшая универсалия (пара) существования (сатта — бытие) — одна-единственная, а низшая (апара), или специфическая универсалия (саманья-вишеша), универсалия «среднего звена», такая как качественность, — одна из многих. Согласно вайшешику, универсалии не существуют как таковые сами по себе, а пребывают в вещах (*in res*), которым они присущи (присущность — это специальная категория вайшешики, объясняющая разного рода сущностные отношения: отношение субстанции и качества, отношение универсалий и их субстратов), и коль скоро сами эти вещи воспринимаются разными органами чувств, то и их универсалии тоже обнаруживаются разными органами чувств.

Универсалия существования (сатта) пребывает во всех вещах, которым можно приписать существование, универсалия качественности — только в качествах, которые присущи субстанциям. Эти два типа универсалий, по вайшешикам, воспринимаются всеми органами чувств, но это не мешает им оставаться самостоятельными во всех актах восприятия.

Аргумент вайшешика соответствует ВС I.2.18: «Бытие (бхава) одно/едино (эка), поскольку выводной знак „существующее“ неспешно пишется и поскольку отсутствует [другой] специфицирующий знак»³³⁸. Иными словами, назвать вещь «существующей» не значит дифференцировать ее от других вещей, тоже существующих, поэтому бытие не имеет своего специфицирующего признака, дифференцирующего его по отношению к другим универсалиям, и именно поэтому универсалия сатта — одна-единственная. Универсалия качественности (гунатва) тоже не дифференцирована по отношению к отдельным качествам, хотя, в отличие от единственной универсалии бытия, она дифференцирована по отношению универсалий, которые относятся к тому же уровню обобщения, типа субстанциальности (дравьятва), «двигательности» (криятва).

Отметим, что здесь упомянуты только те вайшешиковские универсалии, которые могут быть познаны разными органами чувств, — это не конкретная универсалия цвета или какого-либо иного чувственного качества, которая схватывается только «своим» специализированным органом. Джинендрабуддхи не случайно ссылается на ВС IV.1.14: «Этим познанием качественности (гунатва) и существованием/бытия (бхава) объясняется как обязательное своим возникновением всем органам чувств»³³⁹.

Что же до универсалий конкретных чувственных качеств: цвета, например синего и т.п., запаха, например приятного и т.п., вкуса, например сладкого и т.п., температурного ощущения, например горячего и т.п., и звука, например звука ба-

³³⁸ ВС I.2.18: *sal-liṅgā'viśeṣād, viśeṣa-liṅgā'bhāvaḥ ca eko bhāva iti*.

³³⁹ ВС IV.1.14: *etena guṇatve bhāve ca sarv'endriya-jñānaṁ vyākhyātam*. См.: Steinkellner 2017: 51.

рабана и т.п., эти универсалии постигаются, как было указано ранее, только той чувственной способностью, которая постигает сами эти качества. Среди качеств, которые вайшешики считали воспринимаемыми одновременно и зрением и осязанием, названы только нумерические, типа числа, размера, но среди них нет упомянутых чувственных качеств, воспринимающие органы которых строго специализированы.

В отношении же чувственных качеств вайшешик следует некой «диалектике» единого и многого: одна субстанция может иметь разные качества и восприниматься разными органами чувств. Для буддиста же познание, которое зависит от рода или вида или от категорий вайшешики, таких как субстанция, качество и действие, не может считаться чувственным, поскольку последнее имеет дело лишь с самим объектом, каковым для буддиста являются исключительно партикулярин (свалакшаны). В данном примере — это партикулярин (антьявишша) цвета и осязания. Их непосредственное восприятие будет лишь моментами в серии когнитивных событий, за которыми последует мысленное конструирование их как качеств субстанций, но этот этап познания не имеет ничего общего с сенсорным восприятием.

Фактически, вопрос об универсалиях в данном контексте — это вопрос об идее единства, единообразия в отношении многого, вопрос о самоидентичности предмета познавательных операций: для вайшешика универсалии постигаются разными органами чувств, поскольку они присущи всем воспринимаемым вещам и всем их качествам и движениям, но постигаются как те же самые универсалии, в отличие от их субстратов, фиксируемых в каждом отдельном случае как индивидуальные вещи (вьякти). Для вайшешика эта узнаваемость универсалий в индивидуальных вещах составляет принципиальное доказательство существования первых — реализма универсалий. Когда мы узнаем в животном корову, для вайшешиков это означает, что вместе с индивидуальной коровой мы восприняли универсалию коровности.

Буддисты, категорически отрицающие реальность универсалий и вообще существование чего-то, что было бы общим, неизменным и постоянным в опыте познания, отрицают такие аргументы, как правило, на логических основаниях, извлеченных из доктрин самих своих оппонентов. Дигнага, как можно было заметить, критикует не только саму систему вайшешики, но и аргументы *ad hoc* своего оппонента-вайшешика.

Буддистский мыслитель готов признать, что в обычном опыте субстанция познается как нечто единое, недифференцированное, но мы уже знаем, какова цена обыденного опыта в глазах буддиста. И в данном случае он показывает, что аргумент вайшешика не меняет сути дела, которая состоит в том, что знание субстанции как чего-то единого или единообразного *в каком-либо отношении вообще не чувственно*, ибо субстанция не постигается «через двери чувственных способностей» (индрия-дварена), ведь если один орган мог бы постичь объект другого органа (орган зрения — объект органа осязания и наоборот), то дифференциация органов чувств по объектам была бы бесполезной (ПСВ I.4.21d₁-22a).

То есть существование познания (джияна) субстанции не отрицается, отрицается лишь то, что оно получено чувственным путем, через непосредственное восприятие.

Ес. Могут ли органы чувств заходить на территорию друг друга?

Дигнага утверждает, что допущение того, что один орган чувств может воспринять объект другого органа чувств, логически несостоятельно еще и потому, что в этом случае достаточно одного-единственного органа чувств, чтобы познать объекты всех остальных. Другие органы оказываются излишними или бесполезными.

Вайшешик возражает, что буддийская корреляция один орган — один объект приводит к абсурдному выводу, что разновидности цветов, которые являются нумерически разными объектами познания, останутся непознанными их собственным органом зрения.

Дигнага отмечает, что его тезис этому не препятствует: если орган чувств, например, орган зрения (глаз), наделен способностью (шакти) воспринимать цвет, то автоматически подразумевается, что он воспринимает и его разновидности (ПСВ I.4.22b).

Вайшешик поясняет свою позицию: зрительно воспринимаются лишь субстанции, обладающие качеством цвета³⁴⁰, среди них некоторые обладают также и качеством осязательности. К ним относятся продукты трех материальных элементов — земли, воды и огня, — но не ветер, который осязаем, но бесцветен и поэтому считается невоспринимаемым (невидимым)³⁴¹. Среди воспринимаемых зрением материальных субстанций некоторые являются субстратами еще ряда качеств, например числа, соединения-разъединения и т.д.³⁴². Это нумерические качества, которые, по вайшешике, являются объектами и зрения и осязания. Будучи осязаемыми, они являются также и объектами зрения ввиду обладания цветом и воспринимаемым размером — условиями воспринимаемости. И это не должно вызывать возражения. Вместе с тем вайшешики признают, что те субстанции, которые являются только объектами осязания, но не зрения, не могут восприниматься зрением, поскольку лишены цвета (можно привести в пример тот же ветер). Если проблема в том, что дифференциация органов чувств определяется дифференциацией объектов, то вайшешик не совершает ошибки, нарушающей этот принцип.

Ответ Дигнаги можно свести к следующему: проблема не в пумсрической дифференциации объектов, соответствующих компетенции определенного органа чувств (буддисты допускают, что орган чувств воспринимает все разновидности объектов своего класса, например, зрение — разные цвета), проблема не в их количестве: неважно, воспринимает зрение один или множество объектов разных цветов, — проблема в том, что органы чувств не могут воспринимать объекты

³⁴⁰ ВСЧ IV.1.6: «Чувственное восприятие имеет место в отношении [субстанции], благодаря [ее] воспринимаемой величине, образуемой многими субстанциями (атомами), а также благодаря [ее] цвету» (mahaty aneka-dravyavattvād rūpāc c' opalabdhiḥ).

ВСЧ IV.1.9: «Восприятие цвета [возникает] от [его] присущности субстанции, состоящей из более чем одной субстанции, и вследствие наличия специфической характеристики цвета» (aneka-dravyeṇa dravyeṇa samavāyād rūpa-viśeṣāc c'opalabdhiḥ).

³⁴¹ ВСЧ IV.1.8: «Вследствие отсутствия эволюции цвета ветер невоспринимаем» (rūpa-saṁskāra'bhāvād vāyāv anupalabdhiḥ).

³⁴² ВСЧ IV.1.12: «Числа, размеры, отдельность, соединение-разъединение, дальность, близость и движение являются объектами зрительного восприятия ввиду присущности субстанциям, обладающим цветом» (saṁkhyāḥ, parimāṇāṇi, saṁyoga-vibhāgau, paratvā'paratve, karma ca rūpi-samavāyāc cākṣuṣāṇi).

других органов чувств, а именно это происходит, если признать, что субстанция *в принципе воспринимаема двумя индриями*.

Если хоть какой-то объект, будь то цвет и т.п., не дифференцирован как субстанция, то допущение его восприятия разными органами чувств может привести еще к одному абсурдному заключению: один объект, например цвет, может познаваться всеми органами чувств (ПСВ I.4.22с).

Ее. Вайшешик: Регуляторы восприятия чувственных качеств — сами чувственные качества

Вайшешик нытается показать, что отмеченный Дигнагой абсурд: познание объекта одного чувственного органа всеми другими чувственными органами — не имеет места, поскольку чувственные качества сами ограничивают свое познание только специализированным органом. Если в какой-то субстанции нет цвета, то она сама исключит познание с помощью органа зрения, поскольку именно объект определяет познание, а не наоборот.

Но в этом случае, считает Дигнага, осязание и зрение не смогут функционировать по отношению к субстанции и другим объектам (качествам, движениям), лишенным цвета (ПСВ I.4.22d₁).

Еф. Вайшешик поясняет, что объект каждого органа чувств имеет свое специфическое качество, которое и ограничивает, детерминирует функционирование этого органа, например, цвет связан со зрением: если он отсутствует, то не будет и зрения.

Если бы это было так, отвечает Дигнага, то зрение и осязание не функционировали бы в отношении субстанций, числа и движения в той степени, в которой последние лишены свойства иметь цвет и осязательность.

Возможность того, что при отсутствии таких ограничителей, как цвет и осязательность, субстанция будет постигаться любым органом чувств, пресекается, по вайшешику, правилом, сформулированным в ВС IV.1.11: «В силу отсутствия этого имеется неотклонение» (ПСВ I.4.22d₂)³⁴³.

Эта крайне эллинистическая сутра стала объектом нескольких интерпретаций, самой убедительной из которых является интерпретация Хаттори (Hattori 1968: 141–142). Хаттори толкует ее как звено в серии сутр (ВС IV.1.6–14), обсуждающих условия восприятия и невосприятия четырех категорий вайшешики — субстанции, качества, движения, общего (универсалии) и специфического (партикулярии). В ВС IV.1.6 формулируется тезис: «Чувственное восприятие имеет место в отношении [субстанции] ввиду [ее] воспринимаемой величины (махат), образуемой многими субстанциями (атомами), а также [ее] цвета»³⁴⁴. Далее,

³⁴³ ВСЧ IV.1.11. tad-abhāvād avyabhicārah.

³⁴⁴ ВСЧ IV.1.6. mahatyaneka dravyavattvād rūpāc copalabdhiḥ. Этот перевод подтверждается и в комментарии Чандраранды: «Познание белого и т.п. цветов в отношении субстанции возникает из-за ее размера (паримана) махат (большой) и присутствия субстанции, обладающей множественностью субстанций, а также из-за цвета» (copalabdhiḥmahattvapariṃāṇasamavāyini dravye samavāyikāṇadravyabahutvād rūpāc sa śuklāder jñānam bhavati /). Далее дается обратное правило: ВСЧ IV.1.7. «Восприятие не возникает в отношении атомов, не обладающих другой субстанцией, [т.е. несоставных]» (adravyavattvāt paramāṇāv anupalabdhiḥsaty), в комментарии к которой Чандраранда уточняет, что речь идет о невосприятии цвета атомов: anupalabdhiḥsaty api rūpe paramāṇoḥ samavāyikāṇadravyābhāvān nopalabdhiḥ /

в ВС IV.9-10, последнее раскрывается: «Чувственное восприятие имеет место в отношении цвета благодаря его ирисушности субстанции, обладающей многими субстанциями, и благодаря тому, что цвет является специфическим качеством [воспринимаемых субстанций]³⁴⁵. Тем же правилом (сутрой) объясняется чувственное восприятие вкуса, запаха и осязания». Искомая ВС IV.1.11 находится между упомянутыми сутрами и сутрами ВС IV.1.12-14, формулирующими принципы восприятия и невосприятия в отношении других качеств, а также категорий движения, общего и особенного.

Хаттори обращает внимание на то, что Чандранида рассматривает ВС IV.1.11 как относящуюся к цвету атома и трактует эту сутру следующим образом: «Цвет атома не воспринимается ввиду отсутствия его ирисушности субстанции, обладающей многими атомами, поэтому отклонения от правила в отношении восприятия цвета, упомянутого в ВС IV.9, не происходит»³⁴⁶. Речь идет о том, что, согласно вайшешикам, воспринимаются только вещи размера, называемого «махат» (большим), а не атомы, обладающие размером, называемым «ану» — малым, тонким. Цвет атома слишком «тонок» (ану), чтобы быть воспринятым. Вещь воспринимаемого размера — это случай сложной, составной субстанции, количество атомов которой достаточно, чтобы ее цвет достиг порога восприимчивости. Согласно вайшешике, минимальный воспринимаемый объект имеет форму пылинки, различаемой в луче солнца, он состоит из молекулы, образующей тремя парами атомов³⁴⁷.

Таким образом, для восприятия субстанции зрением необходимы два условия: размер, или величина (махат), адаптированная для обычного восприятия, и цвет, который манифестирован, явлен зрению (в отличие от цвета единичного атома) — и то и другое в номенклатуре вайшешики являются качествами (гуна) субстанции.

Другое объяснение той же сутры предлагает Шанкарамишра: «Хотя тяжесть (гурутва) присуща субстанции, обладающей воспринимаемой величиной и цветом, она не воспринимается зрением, поскольку в ней отсутствует специфическое качество цвета, поэтому не происходит отклонения от правила, согласно которому зрительное восприятие имеет место благодаря специфическому качеству цвета». Однако качество тяжести не упомянуто в сутре, перечисляющей 17 качеств вайшешики, — ВСШ I.1.5.

Самой точной интерпретацией обсуждаемой сутры Хаттори считает формулировку, предлагаемую Дигнагой, но которую невозможно найти в известных нам текстах вайшешики: «Ввиду отсутствия специфического качества (У) в субстанции (Х) не будет отклонения восприятия (У) в сторону восприятия (Х)»³⁴⁸. Хаттори отмечает, что вайшешики заменили формулу «отсутствие У-ности в Х»

³⁴⁵ ВС IV. 9-10: *anekadravyeṇa dravyeṇa samavāyād rūpaviśeṣāc copalabdhiḥ*

³⁴⁶ ВС IV.1.11: *paramāṇurūpasyānekadravyeṇa dravyeṇa samavāyābhāvān nopalabdhiḥ tato'nekadravyeṇa [dravyeṇa] samavāyasya rūpopalabdheś cāvyabhicāraḥ* /. Этот перевод представляется более адекватным, чем более чем странный перевод Мойзе и Тхиле, который я даже не смогла осмысленно передать на русском: «If there is non-comprehension of the atoms of colour inherent in one and many substances, nevertheless, perception is [possible] due to the transfer-concomitance which is the inference of colour in one essence with many substances» (Moise, Thile 2021: 143).

³⁴⁷ См. мою статью «Атомизм (вайшешики)» в: ИФЭ 2009.

³⁴⁸ Hattori 1968: 141–142, прим. 37. В изложении точки зрения Хаттори я сделала собственные переводы упомянутых им сутр и комментариев Чандраниды и Шанкарамишры.

tadābhavāt из сутры на другую: «присутствие X-совости в Y» (tad-bhāvāt). Дигнага же посчитал эту замену противоречащей сутре BC IV.1.11 (Hattori 1968: 142, прим. 42).

Штайнкелльнер указывает на еще одну интерпретацию BC IV.1.11, которая, по его мнению, лежала в основании аргумента вайшешика против вывода Дигнаги о том, что цвет и тому подобные чувственные качества схватываются всеми органами чувств. Этот аргумент вайшешика включает данную сутру в качестве ответа *ad hoc*. Ответ состоит в том, что ошибка, указанная Дигнагой, не имеет места, поскольку специфические качества цвета и т.п. ограничивают органы чувств определенными объектами. Стало быть, даинная сутра означает следующее: «Поскольку это (тат), т.е. специфичность цвета, не имеет места (абхават), чувственные познания, отличающиеся от зрительного, не отклоняются в сторону синего объекта» (Steinkellner 2017: 52–53). Иными словами, осознание не может воспринимать синий цвет в силу того, что цвет не является специфическим объектом осознания, поэтому осознание не отклоняется от своего объекта в сторону восприятия цвета.

Если принять это правило вайшешики, рассуждает Дигнага, то возникнет другая проблема: отклонение от собственных объектов осознания и зрения — чувственных способностей, которые, как считают вайшешики, имеют некоторые общие объекты (субстанции, обладающие цветом, число и т.п. пумерические качества, и движение), будет противоречить BC IV.1.11. Из чего вытекает, что осознание и зрение не смогут иметь общих объектов. Сутра будет противоречить логике, потому что непостижение, например, цвета другим органом чувств (например, слухом) является отсутствием постижения, а отсутствие не может объясняться положительным специфическим качеством, таким как наличие цвета (ПСВ I.4.22d₂-23a₁).

Вайшешик возражает на это, что под «неотклонением» даинная сутра имеет в виду отсутствие качеств одной субстанции среди качеств другой субстанции, например качества цвета и, соответственно, универсалии цветовости, в звуке.

Дигнагу это не убеждает, он считает, что, когда речь идет о непостижении цвета в звуке, имеется в виду, что звук не является причиной постижения цвета, т.е. звук постигается слухом, поскольку не является причинным фактором зрения, в данном случае цвет не играет никакой роли, не он, а звук, определяет выбор чувственной способности (ПС I.4.23a₂-b₁).

Eg. Вайшешик не отступает и предлагает другой аргумент, чтобы доказать свой тезис о единстве, целостности (экатва) субстанции, — это ссылка на обычный опыт, в котором мы наблюдаем ее недифференцированное познание. Недифференцированное (абхинна) познание означает, что субстанция с ее качествами и движениями постигается как нечто единое, как одно, а не нечто многообразное или множественное, схватываем ли мы ее зрением или осознанием. Однако для Дигнаги такое недифференцированное познание является результатом мысленного синтеза элементов, непосредственно воспринятых зрением и осознанием (ПСВ I.4.23a₂-b₁).

Процесс познания Дигнага разделяет на два этапа: непосредственное чувственное восприятие цвета и тактуса, затем мысленный синтез целого при посред-

нической роли приноминания объектов, воспринятых непосредственно в прошлом. Если бы не было их непосредственного восприятия, не было бы их приноминания. Благодаря имеино такому механизму познания и мыслеиноного конструирования, считает Дигнага, объекты разных органов чувств воспринимаются как единая субстанция.

Ен. Вайшешик привел в пример универсалин существования и качественноности, чтобы показать, что универсалия, постигаемая разными органами чувств, не становится от этого множественной. Однако, как отмечает Дигнага, эти две универсалии воспринимаются тоже сначала по отдельности — с помощью соответствующих чувственных органов — как индивидуальные существующие вещи и индивидуальные качества, подлежащие спецификации, затем возникает ментальное познание, которое конструрует общие характеристики методом исключения других объектов. Здесь Дигнага ссылается на свою концепцию аньяпоха — исключение другого как способ формирования общих характеристик, избегающий постулирования универсалий (ПСВ I.4.23b₂).

Г. Отношение между дифференциацией органов чувств и дифференциацией объектов

Г.а-1. *Невозможность для объекта одного органа чувств быть и спецификацией и специфицируемым.*

Если вайшешик предположит, что объект одного органа чувств может выступать и в роли спецификации, и в роли специфицируемого (ПСВ I.4.23с), то, согласно Дигнаге, это приведет к противоречию с ВС I.1.7: «Песнецифичность (авишеша) или сходство субстанции, качества и движения [состоит в том, что они являются] существующими (сат), невечными (анитья), наделенными субстанциями (дравьяват), следствиями (карья), причинами (карана), наделенными специфическими универсалиями»³⁴⁹.

Тем самым вайшешик утверждает, что первые три категорий — субстанция, качество и движение имеют своей присущей причиной (самаваи-карана), или субстратом (ашрая), имеино субстанцию. То, что качества и движения обладают субстанцией (дравьяват), в смысле пребывают в ней, присущи ей, понять легко. Однако что имется в виду, когда вайшешики говорят, что субстанция наделена/обладает субстанцией (дравья — дравьяват) — одна субстанция пребывает в другой?

Мы уже встречались с этим техническим выражением вайшешики: субстанция обладает субстанцией или субстанциями, когда она характеризуется через категорию субстанцин, субстанцианально. Отношение, выражаемое суффиксом обладания, наделенности чем-то -vat-, может передавать логическое отношение спецификацин к специфицируемому, однако оно не носит онтологического каузального характера. Когда характеристика дравьяват используется в отношении дравьи, это означает, что последняя является специфицируемым (вишешья), а дравьяват — спецификацией (вишешана).

³⁴⁹ ВСЧ I.1.7: *sad anityaṃ dravyavat kāryaṃ kāraṇaṃ sāmānyaviśeṣavad iti dravyaguṇa karmaṇām aviśeṣaḥ.*

Дигнага полагает, что, если обладание субстанцией является спецификацией (вишешана) субстанций, качеств и движений, это значит, что они будут постигаться теми же чувственными способностями, которыми постигаются невечные субстанции, качества, движения и т.п. (ПСВ I.4.23с). В этом отношении субстанция уподобится универсалиям существования (сатта) и качественности (гунатва) — универсалиям, про которые в ВС IV.1.14 сказано, что они воспринимаются всеми пятью чувственными способностями (индриями)³⁵⁰.

Однако, по вайшешике, универсалия существования (сатта), или бытие (бхава), не является субстанцией. В серин сутр ВС I.2.8-12 Сатта (свойство существовать, быть, бытие, универсалия существования) строго отличается от субстанции, качества, движения и специфических универсалий (саманья-вишеша). В ВС I.2.9 сказано: «Сатта (бытие, реальность, высшая универсалия) не является субстанцией, поскольку обладает одной субстанцией»³⁵¹. Согласно комментарию Чандраранды к этой сутре, «ввиду отсутствия субстанции, которая была бы (их) причиной, субстанциальные атомы, акаша и т.п. (направление, время. — В.Л.) характеризуются как субстанции, лишённые субстанции; напротив, горюх и т.п., обладающие субстанцией (атомами) как присущей причиной, в соответствии с правилами характеризуются как обладающие множественными субстанциями (анэка); сатта же, понятая как пребывающая в каждом (существующем), ввиду наделенности единой/недифференцированной субстанцией (сама) не является субстанцией»³⁵².

Субстанцией, по вайшешике, может быть либо что-то, состоящее из частей, порожденное многими составляющими субстанциями-частями, либо то, что, подобно единичным атомам, акаше, направлению и времени (это три вечные субстанции вайшешики, существуют в единственном числе), не имеет порождающих причин и технически обозначается как «субстанцин, характеризующиеся отсутствием субстанции» (adravyaṃ dravyam).

Таким образом, если невечная субстанция порождается многими причинами, а вечная — не порождается вообще (как атомы, акаша и т.п.), то порождаемое одной причиной не может быть субстанцией. По логике вайшешиков, единица не обладает продуктивной силой, иными словами, единица (эка) не порождает другие числа³⁵³. Почему же про сатту сказано, что она наделена одной субстанцией?

Для ответа на этот вопрос обратимся к теорин универсалий школы вайшешика. Все универсалии локализованы/рекуррпруют только в индивидуальных вещах. «Принцип матрешки», предполагающий иерархию универсалий, когда универсалии большего объема включают в себя универсалии меньшего объема, а те — еще меньшего и т.д. вплоть до единичных вещей — партикулярий (антья-вишеша), этим исключается. Как же это работает? В случае универсалий существования (сатта) дело обстоит так: эта универсалия локализована в каждой из множества индивидуальных вещей (субстанций, качеств и движений), познавае-

³⁵⁰ ВС IV.1.14. «Тем же самым объясняется, что познание качественности и бытия [осуществляется] всеми индриями» (etena guṇatve bhāve ca sarv'endriya-jñānaṃ vyākhyātam).

³⁵¹ ВС I.2.9: ekadravyavattvān na dravyam.

³⁵² *dravyaṃparamāṇvākāśādi dravyamadhravyam kāraṇadravyābhāvāt anekadravyaṃ vā ghaṭādi samavāyikāraṇadravyayuktatvāt sattā punaḥ pratyekaṃ parisamāptyā vartamānā eka dravyavattvān na dravyaṃ* /

³⁵³ Подробнее об агрибутивной философии числа вайшешики см.: Лысенко 2003: 172–193.

мых всеми органами чувств. Она включает все существующие объекты, характеризующиеся причастием *sant* — «существующее». Об этом ВС 1.2.7. «[Существование — это то, что обозначается словом] „существующее“, [когда говорят] о субстанции, качестве и движении»³⁵⁴.

Универсалии наделялись в вайшешике специфическим онтологическим статусом: они «существовали» (*santi*, от глагола *as*), но при этом не могли быть локусами универсалин бытия (*satṭa*) — в противном случае был бы нарушен важный для вайшешики «принцип антпрефлексивности»: качества не могут обладать качествами, движения — движениями, так и универсалии не могут обладать универсалиями. Им не позволено быть ни причиной (порождать вещи), ни следствием (порождаться вещами). В вайшешике индивидуальные вещи проявляют универсалии и являются основой познания вещей, тем, что позволяет осуществлять в их отношении познавательный акт включения (*анувритти*) в один класс (*джати*) и исключения (*въявритти*) из других классов. Например, универсалия «коровность», присущая корове, позволяет включить животное в класс коров и одновременно исключить из класса других животных. В этом отношении реализм универсалий вайшешики радикально отличается как от идеализма Платона, так и от учения о форме Аристотеля. Идея универсалии связана с вайшешиковской концепцией целого (*аваявин*): индивидуальная вещь представляет собой не просто совокупность определенных свойств (как считали буддисты), а некую целостность, не сводимую к сумме частей и способную стать носителем универсалии³⁵⁵. Именно об этой целостности, которая служит основой идентичности объектов восприятия, и идет речь, когда в тексте употребляется термин «эка», «экам» — букв. «один», «одно», но также и «единое», «целостное» и «недифференцируемое» (синоним *абхинна*). Это означает, что универсалия бытия пребывает в каждом существующем предмете, явлении, событии недифференцируемо, вся целиком. Ее субстратом является исключительно нечто единичное, партикулярное, коикретное, именно поэтому сказано, что *satṭa* обладает лишь одной дравьей и поэтому сама не может быть дравьей.

Га-2. Обладать субстанцией или рекуррировать в субстанции.

Чтобы избежать критики Дигнаги, вайшешик предлагает иную трактовку формулы ВС 1.2.9: «[*Satṭa*] не может быть субстанцией, поскольку обладает одной субстанцией». Вайшешик уточняет, что в даинной сутре речь идет о рекуррировании/пребывании универсалин существования в субстанции (*дравья-вритти*). Чем же такая интерпретация помогает избежать обвинения Дигнаги в том, что субстанция, подобно бытию, может стать объектом всех органов чувств и что это вступит в противоречие с тем, что ВС говорят об универсалии бытия и фундаментальном отличии бытия от субстанции — *satṭa* от *дравьи*?

Хаттори понимает этот аргумент следующим образом: есть две ситуации, которые, как считают вайшешики, нельзя смешивать: бытие (*бхава*), или универсалия существования (*satṭa*), обладает субстанцией, когда пребывает в субстанции, но универсалия существования (бытие) может рекуррировать не только в суб-

³⁵⁴ ВС 1.2.7: "sad" iti yato dravya-guṇa-karmasu.

³⁵⁵ Подробнее о концепции универсалий в индийской философии см.: статья «Универсалии» в (Лысенко ИФЭ 2009).

станции, но также и в других материальных объектах (артха), в качествах и движениях. Когда же эта универсалия локализована в качествах, или присуща качествам, она и воспринимается всеми пятью органами чувств (см.: Hattori 1986: 49). Иными словами, критика Дигнаги несостоятельна, поскольку он перепутал эти две ситуации: его аргумент о восприятии всеми органами чувств относится к случаю рекуррирования универсалии бытия в качествах и в движениях, а не в субстанциях.

Гв. В ответ Дигнага напоминает вайшешику, что с точки зрения ВС бытие (сат) не дифференцируется (абхеда) своим субстратом, т.е. на уровне универсалии существования или бытия (сатта) различие между статусом бытия субстанций или статусом бытия качеством и т.п. невозможно. Если же вайшешик настаивает на своем аргументе, это приведет к ситуации, когда, воспринимая объект (огонь) одной чувственной способностью, например осязанием, мы говорим «огонь горяч» и понимаем это так, что осязание имеет своим предметом и спецификацию «горячий», и специфицируемое «огонь», т.е. мы имеем дело с тем случаем, когда один и тот же орган чувств (осязание) воспринимает и спецификацию и специфицируемое. Однако, согласно вайшешике, огонь как разновидность материальной субстанции (мурта-дравья) воспринимается не одной, а двумя индриями: зрением и осязанием; зрением, поскольку огонь имеет блестяще-белый цвет, а осязанием, поскольку обладает температурой, характеризуемой как горячая (ушна). Получается, что зрение воспринимает объект другой индрии — осязания, что абсурдно.

Вывод Дигнаги состоит в том, что доктрина вайшешики о восприятии субстанций, в соответствии с которой хотя субстанция и может постигаться разными органами чувств (зрением и осязанием, например), это не специфицирует ее, логически несостоятельна.

Га. Вайшешик считает довод (хету) Дигнаги «постигаемость разными органами чувств (бхинендрия-грахьятват)» неопределенным/неоднозначным/неубедительным (анэканта). Различие между субстанцией, качеством и действием, равно как и различие цветов — синего, желтого и т.п. является общеизвестным и неопровержимым фактом, подтверждаемым опытом и наблюдением, даже если эти разные предметы воспринимаются одним и тем же органом чувств. В данном случае речь идет о зрительном восприятии, главным условием которого вайшешики считают наличие цвета. Причину «неоднозначности» этого довода формулирует Хаттори: вайшешик, согласно ему, утверждает, что воспринимаемость одним органом чувств обнаруживается не только в положительном примере (сапакша), который может быть выдвинут в пользу тезиса Дигнаги (все, что обладает недифференцированностью, воспринимается одним органом чувств), но также и в отрицательном примере (винакша): то, что обладает дифференцированностью, например многообразие цветов, воспринимается одним органом чувств. Именно по этой причине вайшешик считает, что довод в рассуждении Дигнаги является неоднозначным (анэканта) (ПСВ I.4.24a) (см.: Hattori 1968: 145, прим. 4.61).

Далее Дигнага опровергает тезис вайшешики о «неоднозначности» его аргумента: даже в случае восприятия одним органом чувств объект восприятия может

быть разным в силу дифференциации атомарных актов восприятия. Процесс восприятия может состоять из последовательности энзодов, каждый из которых имеет в качестве объекта разные аспекты цвета. Хаттори поясняет, что «в рассуждении Дигнаги причина „постигаемость разными индриями“ является свойством (дхарма) и субъекта теории, т.е. вишешаной, спецификацией, и вишешья, специфичным, и, таким образом, „постигаемость...“ есть проникающее (вьяпака) субъекта теории (доказательства связи спецификаций и специфицируемого).

Возражение вайшешика основано на тезисе, который он приписывает Дигнаге: „постигаемость разными индриями“ есть фактор, доказывающий множественность или многообразие объектов восприятия. В терминах Хаттори, это есть „проникающее (вьяпака) предиката теории“. Таким образом, довод буддиста выглядит так: все различающиеся (бхинна) имеют своей причиной постижение разными индриями. В ответ вайшешик возражает, что есть и другая причина различимости, дифференциации (бхиинатва) — дифференциация самого познания, и именно поэтому довод „постигаемость разными индриями“ представляется ему неоднозначным (анэканта). С точки зрения Хаттори, последнее возражение вайшешика является разновидностью джати (софистического приема), который обозначается термином „упалабдхи-сама“ (аналогия, опирающаяся на восприятие; перевод мой. — В.Л.)» (Hattori 1968: 145–146, прим. 4.62).

В НБ к НС V.1.27, дающей определение этому джати, довод в пользу не вечности звука «звук не вечен, поскольку произведен усилием» опровергается на основании довода «звук не вечен, поскольку произведен ветром, который ломает ветку дерева», т.е. произведен не усилием человека, а естественным первоэлементом, ветром. Против первого аргумента о связи многообразия объектов восприятия с их воспринимаемостью разными органами чувств выдвигается возражение, состоящее в том, что воспринимаемость разными органами чувств недостаточна, чтобы доказать этот тезис, поскольку и один орган тоже способен воспринимать разнообразные объекты, как зрение — разные цвета.

Далее Дигнага утверждает, что первая причина, о которой говорят вайшешики, понимается им иначе. Он не настаивает на том, что связь между единством и многообразием объектов восприятия, с одной стороны, и единством или многообразием инструментов, органов восприятия — с другой, носит обязательный и неизменный характер во всех случаях. Не было такого тезиса, подлежащего доказательству, в его рассуждении (ПСВ I.4.24_б).

Иными словами, его суждение о связи многообразия/разнообразия объектов с тем, что они воспринимаются разными органами чувств, не носило характера обязательного правила, применимого ко всем случаям, речь шла о применимости правила к тем объектам, в отношении которых действуют разные индрии. Дигнага поясняет, что имел в виду доказать не то, что множественность объектов есть следствие множественности чувственных способностей (он признает валидность довода о восприятии одним органом разных объектов своего класса), а то, что множественность органов чувств не может вызвать, т.е. быть причинным фактором, познания единого, недифференцированного объекта (ПСВ I.4.24_а), что, по его мнению, вытекает из тезиса вайшешиков о восприятии субстанции как недифференцированного объекта.

Н. Заключение

Закончив опровержение вайшешиковского определения восприятия субстанции, Дигнага утверждает, что это опровержение распространяется и на определение восприятия качеств, движений и других предметов восприятия в вайшешике. Что же касается опровержения такого критерия восприятия, как «возникновение из контакта органов чувств и объектов» ([индрия-артха]-саиникарша), то Дигнага ссылается на свою критику теорий ньяи о «контактных» органах чувств (гранья-кари) (ПСВ I.3.16c–18b).

Некоторые выводы

Какой предстает вайшешика из критики Дигнаги?

Дигнага не обращается к учению вайшешики о восприятии в целом, объектом его критического внимания является ее концепция восприятия субстанции как наиважнейшей категории системы. Через критику этой концепции мы можем выявить его отношение к некоторым фундаментальным положениям вайшешики: концепции субстанции, отношений субстанции, качества и действия, концепции универсалий, роли физического контакта в непосредственном восприятии, к роли атмана в познании, к проблеме знания и инструмента, знания и субъекта, и в более широком плане — его отношение к проблеме физического и психического, многого и единого, спецификаций и специфизируемого.

Дигнага не упоминает слова падартха (категории) в отношении субстанции, качества и движения и вообще не употребляет этого термина, поэтому мы не знаем, какие категории признавались вайшешиками в его время. Многие считают, что их было только три — субстанция, качество и движение. Включение других трех категорий — универсалий (саманья), партикулярии (вишеша) и присущности — приписывается Прашастападе³⁵⁶. Однако Дигнага, как мы видели, перечислив первые три категории (субстанцию, качество, движение), употребляет слова «и др.». Это может означать и другие категории, но вот какие из них — неясно. Дигнага ссылается на саманья — но идет ли речь об универсалиях или просто об общих характеристиках в самом широком методологическом смысле слова? То, что в ВС уже содержится идея универсалий, доказано мною в статье «Проблема универсалий в вайшешике и лингвистическая традиция» (Лысенко 2001: 77–121), но когда универсалии стали рассматриваться как категории (падартхи) системы вайшешика — это вопрос. Считается, что в ранней вайшешике категорий было только три: субстанция, качество и движение, остальные три (универсалии, партикулярии и присущность) были добавлены позднее. Следы разного онтологического статуса этих наборов категорий содержит их разная квалификация. Первая тройка (субстанция, качество, движения) обозначается термином «объекты» (артха), вторая тройка термином «зависимые от (соотносительного) познания» (апскабуддхи)³⁵⁷.

³⁵⁶ Подробнее см.: Введение к (Лысенко 2005).

³⁵⁷ См. мой перевод и исследование сочинения Нрашастанады (Лысенко 2005: 223–225, 228–230).

Поскольку Дигнага принципиально отвергает существование универсалий, нам трудно судить, проводит ли он различие между этими двумя случаями. В даинной главе он, как мне показалось, понимает вишешу не в доктринальном смысле категории вайшешики, охватывающей исключительно партикулярий, сколько в более общем логическом, методологическом смысле специфицирующей характеристики, спецификации. Как мы видели, основная стратегия Дигнаги в критике определения вайшешики состояла в выявлении противоречий в рамках самой этой системы, и только во вторую очередь — в критике позиции вайшешики с точки зрения буддизма.

Каким предстает Дигнага из своей критики?

Глубоко заинтересованным читателем ВС, увидевшим в этой системе своего принципиального противника по линии онтологий, отношения языка и реальности, и прежде всего по реализму универсалий. Как и в случае ньяи, он отрицает роль контакта атмана и манаса в непосредственном восприятии, ограничивая чувственное восприятие только физическим контактом. Он пытается доказать, что восприятие вещи в каком-то качестве является ментальной конструкцией *per excellence*, поэтому все, что касается операций спецификации, предикации и вообще допущения любых дистинкций и связей, на уровне восприятия уже отмечено «предрассудком» конструирования.

§ 5. Полемика с санкхьей

Введение

Философия санкхьи

Для индийской философской школы санкхья, которая нам известна по классическому трактату «Санкхья-карики» Ишваракришны (СК)³⁵⁸, эпистемология не является предметом специального интереса. В своеобразном «разделении труда» между индийскими философскими школами «профиль» классической санкхьи в терминах западных философских категорий ассоциируется не с эпистемологией, а прежде всего с «космогенезом», «психогенезом», «эволюцией», «онтологией», «дуализмом», и т.п.³⁵⁹. Каким же образом санкхья оказалась среди школ, которые подверглись критике Дигнаги за ее эпистемологические взгляды?

Как уже было отмечено во Введении, Эрнст Штайнхелльнер развил гипотезу Эриха Фрауваальнера о том, что именно мыслители ранней санкхьи первыми обратились к эпистемологической проблематике и предложили трактовку инструментов достоверного познания (праман) — пратьякши (непосредственного восприятия), ануманы (логического вывода) и аптавачаны (свидетельства авторитетных текстов), что было отражено в недошедшем до нашего времени трактате «Шаштигантра» (ШТ) (Steinkellner 2017: X). Венский буддолог Хорст Ласик, посвятивший свое исследование реконструкции учения ШТ о логическом выводе, приводит важный довод в пользу этой гипотезы: «...судя только по количеству и объему аргументов, которые Дигнага выдвигает для опровержения принципов санкхьи, по сравнению с другими школами, он вполне мог считать последователей этой школы своими самыми значительными оппонентами в области эпистемологии, или, по крайней мере, теми, кто заслуживают длительного отпора. В любом случае, тот факт, что Дигнага подробно описывает принципы санкхьи, делает „Прамана-самуччху“ многообещающей отправной точкой для исследования прпруды так называемой классической санкхьи» (Lasic 2016: 155).

Чтобы лучше понять содержание критических аргументов Дигнаги в адрес учения о восприятии ранних учителей санкхьи, необходимо иметь представление, хотя бы самое общее, об «осевом» принципе санкхьи так таковой, и особен-

³⁵⁸ Если не указано другое, то СК (Санкхьякарика) цит. по изданию: Mainkar 1964.

³⁵⁹ Многие западные авторы ощущали недостаточность западного категориального философского аппарата для анализа санкхьи. Но словам Эли Франко, «одна из причин нашего замешательства в отношении философии санкхьи состоит в том, что мы никогда не знаем точно, с чем мы имеем дело и говорили ли древние учителя о психологии или о космологии. Типично психологические и индивидуалистические термины, такие как познание, эго, ум, органы чувств и даже руки, ноги, язык, анус и ненис приобретают космологические измерения» (Franco 1991: 123). Хотя споры между индологами по поводу того, в какой степени эволюция основополагающих начал (24 таттв) санкхьи является психологией, а в какой — космологией, очень интересны и показательны для понимания того, как происходит ассимиляция языка и понятийного аппарата одной культуры средствами другой, однако это «срез» отдельного исследования.

но «классической санкхьи», под которой понимается учение, изложенное в «Санкхья-кариках» Ишваракришны, — отношении двух противоположных начал — Пуруши (души, сознания) и Пракрити (психоматериальной динамической реальности).

Ключевой вопрос состоит в том, *кто* является субъектом познания в санкхье. Можем ли мы утверждать, что эта роль отведена Пуруше, или душе? И да и нет. Парадоксальность субъекта познания в санкхье заключается в том, что сам он никак не участвует в процессе познания — он вообще ни в чем не замешан, ни в чем не «задействован» — ни в познании в качестве субъекта (джьяни), ни в деятельности в качестве агента (картри), ни в переживании опыта в качестве вкушающего (бхоктри), если рассматривать его роль в свете этих трех традиционных функций субъекта в индийской философии. Однако его «незадействованность» не означает, что он не является субъектом. Роль Пуруши как субъекта вообще не связана с деятельностью, функционированием (вритти) — он лишь пассивно созерцает, является свидетелем, буквально очевидцем (сакшин) того, что разворачивается перед ним его антипод — Пракрити (деятельное начало, буквально — то, что функционирует, действует, разворачивается «правильно», но при этом не является субъектом).

Было бы недонустимым упрощением, с моей точки зрения, перевести Пракрити просто как «материю» или «материальное начало» (material stuff — Hazer), и даже как «прроду», что очень часто делается. Во-первых, в своем изначальном состоянии пракрити представляет собой недифференцированное единство психического и материального. Это не субстанция или нечто неизменное в подложке динамических процессов, а состояние *равновесия трех гун* — свойств, или, скорее, потенциалов-сил. Тригунность — самая оригинальная идея санкхьи! На современном языке можно было бы сказать, что изначальное состояние Пракрити, известное как мула-пракрити, «корневая пракрити», — это динамическая система в точке абсолютного равновесия своих разнонаправленных сил. Затем в результате нарушения равновесия начинается процесс трансформации/эволюции/модификации (паринама) пракрити в последовательно сменяющие друг друга состояния, сохраняющие, тем не менее, преемственность по отношению друг к другу. Иными словами, трансформация континуальна, а не дискретна.

Преемственность и континуальность обеспечиваются концепцией причинности санкхьи: причина содержит в себе следствие, а следствие, в свою очередь, содержится в причине (концепция предсуществования следствия — саткарьявада). Процесс трансформации, преобразования (паринама) в санкхье — это лишь переход следствия из непроявленного состояния (авьякта), в котором оно пребывает в состоянии причины, в проявленное состояние (вьякта) в следствии, эволюция из тонких форм (сукшма) — во все более и более грубые (стхула).

Процесс эволюции/трансформации/модификации начинается с буддхи (недифференцированного психического начала), и именно из него постепенно возникает мпр материального опыта. Все, что западная философия приписывает субъекту: мышление, концептуализация, суждение, понимание, припоминание, равно как и деятельность психики вообще, в санкхье относится к ведомству Пракрити. Если Пуруша — это чистое сознание, источник света, то Пракрити, сама лишённая сознания, в форме своего «эволюта» буддхи — только отражает свет Пуруши.

Смысл, направление и цель эволюции Пракрити не могут быть попятны изнутри самой же Пракрити, непосредственными участниками сансары, т.е. эмпирическими субъектами (эволюция Пракрити и есть сансара). Смысл всего этого колдования рождений и смертей постигается только с внешней позиции, с позиции отстраненного наблюдателя, каковым по санхья является Пуруша. Состояние Пуруши как чистого наблюдателя достигается в особом йогическом опыте, отбрасывающем привычную картину мира со всеми ее категоризациями и оппозициями. Санхья как даршана (система взглядов и способ видения/лицезрения сути вещей) — это сотериологическое учение об освобождении Пуруши от сансары, в которую его иллюзорно вовлекает Пракрити.

В состоянии «очищенного» сознания Пуруша обретает освобождающее знание, открывающее ему истину, состоящую в том, что цель Пракрити, ее «квалификация» (адхикара), состоит исключительно в том, чтобы служить ему, Пуруше, освобождению от неведения (авидья) и сансары. Эволюция Пракрити, разворачивающаяся как театральная постановка перед единственным зрителем и «бенефициантом» — Пурушей, как раз и дает последнему шанс осознать свое радикальное отличие от всего, что происходит на сцене Пракрити. Пуруша стремится познать механизм сансары как тождественный механизму Пракрити, с единственной целью — понять, что он изначально уже свободен от Пракрити.

Однако чтобы проникнуть в суть сансары, нужно понять «каково это» испытать ее, а для самого этого испытания, необходимо претерпеть опыт индивидуализации, персонализации стать «испытываемым», поэтому Пракрити создает для Пуруши своего рода «испытательный полигон». Сотериологическим сценарием санхьи предполагается, что Пуруша временно отождествляет себя с трансформацией Пракрити и разными ее формами, чтобы потом победоносно разотождествиться с ней раз и навсегда.

В чем же заключается нуть отождествления и разотождествления Пуруши с Пракрити? На определенной ступени эволюции из буддхи, первого «эволюта» Пракрити (обладающего способностью отражать сознание, присущее Пуруше), возникает аханкара (буквально, «производитель «я»»), эволют буддхи, ответственный за индивидуацию, персонализацию потока эволюции, связанную с появлением понятия «Я» (ахам), или эго. С этого момента начинается формирование мира, составляющего поле опыта индивидуального сознания, поскольку санхья признавали множественность пуруш.

По справедливому замечанию Майка Берли, «аханкара — это не мир вовне ('out there'), а вся совокупность конституирующих содержание опыта интенциональных актов, которые являются условиями восприятия. Нигде в своей онтологической экспозиции санхья не обращается к реалистическому представлению о независимом от субъекта мире: весь набор принципов возникает только в присутствии трансцендентального субъекта (Пуруши) и касается факторов внутреннего подстегивания опыта» (Burley 2007: 111). Говорить о реализме санхьи можно только в том смысле, что познание может быть направлено как внутрь индивида, так и вовне, на объекты, внешние по отношению к нему. Но даже внешние объекты — это тоже фрагмент театральной декорации, созданной Пракрити специально для катарсического освобождения Пуруши.

Процесс трансформации (паринама) Пракрити — это не что иное, как процесс познания Пурушей своего отличия от нее. Механизм восприятия, составляющий элемент этого общего процесса, определяется санкхьей термином «вритти» (функция, функционирование, операция, трансформация, модификация), близким по значению термину «паринама». «Вритти» — очень важный термин санкхьи и йоги (вспомним, что цель йоги определяется как читта-вритти-ниродха, или прекращение модификаций/трансформаций сознания). Термин «вритти» (от корня *vṛt* — вращаться) означает круговое движение, вращение, активность, деятельность, поведение, функционирование и т.п. Как классификационный термин «вритти» указывает на модус или вид деятельности. В самом общем смысле вритти обычно ассоциируется с сансарой, с сансарным кружением (правритти) в противоположность «освобожденному» от сансары состоянию вне кружения (нивритти).

В определении восприятия из ШТ, которое исследует Дигнага, термином «вритти» обозначена деятельность чувственных способностей:

«Восприятие (иратьякша) — это функция /функционирование/операция/модификация (вритти) слуха и т.н.»³⁶⁰.

Речь идет о функции или *modus operandi* Пракрити, состоящей в модификации индрий (чувственных способностей и их органов) в соответствии с формой внешнего объекта. По удачному выражению С. Дасгупты, знание «снимает копию» с внешнего объекта. Но свидетельствует ли это о принципиально реалистической позиции санкхьи? «В отличие от ньяи, — отмечает Дасгунта, — санкхья не думает, что мысленные формы (акара) — это все, что может дать познание, она считает, что существует трансцендентный элемент, который светит через знание, делая его осознанным. В ньяе нет различия между буддхи, принявшим форму объекта, и сознанием, и, таким образом, сознание — это действительно физическое явление. В санкхье же, пока речь идет о содержании и форме, явленных в сознании, это физическое событие, но когда дело доходит до источника сознания — это всецело трансцендентное событие за пределами сферы физического. Возникновение сознания было, таким образом, и трансцендентным и физическим» (Dasgupta 1968: 415). К этой двойственности познавательного события в трактовке санкхьи мы обратимся в анализе источников раннего периода школы.

Пока же хочу отметить, что двойное происхождение — физическое и ментальное — характеризует все продукты эволюции Пракрити — даже внешние «грубые» (стхула) объекты, которые мы все воспринимаем. Да, действительно, они образуются из пяти «великих элементов» (земли, воды, огня, ветра и акаши — пространства, эфпра), но ведь те возникают из танматр — тонких эссенций чувственных качеств (обоняния, вкуса, зрения, осязания и слуха)³⁶¹, танматры же эволюционируют из буддхи-индрий (чувственных способностей познания), а ин-

³⁶⁰ *śrotrādivṛttiḥ pratyakṣam* См. перевод текста и ИФР.

³⁶¹ Ларсон определяет танматры как «тонкие материальные эссенции, или предрасположенности, с которыми коррелирует нерцевитная и моторная активность и через которые дифференцируются определенные аспекты материального мира. Если бы таких тонких материальных эссенций не было, то манифестация и нереживание каких-либо специфических объектов оказались бы невозможными, и в этом смысле о тонких элементах можно сказать, что они коррелируют и даже „норождают“ грубые элементы. Другими словами, в отсутствие тонких элементов существовала бы только ненроявленная масса нервичной материальности» (Larson 1987: 50).

дрин — из ахаикары (принципа индивидуации). Иными словами, в анамнезе у великих элементов — опять-таки ментальное, а не материальное. Однако при этом статус ментального устанавливается не изнутри процесса, а извне — трансцендентным сознанием Пуруши. Поскольку во всех процессах предполагается их трансцендентный свидетель, очевидец — Пуруша.

Механизм эволюции Пракрити саикхья объясняет с помощью своей оригинальной теории гун — энергий, которые образуют своеобразный треугольник сил: центристремительной (раджас), центробежной (тамас) и уравнивающей (саттва). Все в мире и в человеке состоит из трех гун, ибо и сама Пракрити есть не что иное, как тригуны. Своеобразие вещей и процессов зависит от конкретной пропорции гун, точнее, оно определяется гуной, преобладающей над двумя другими. Гуны переживаются как приятные, неприятные и подавляющие, в зависимости от преобладания, соответственно, саттвы, раджаса и тамаса.

Между собой гуны тоже взаимодействуют по-разному: поддерживают или подавляют друг друга, в соответствии со своим модусом действия. Саттва освещает, придает легкость, раджас активрует, стимулирует, придает динамику, тамас — тормозит, придает тяжесть. Начало эволюции связано с саттвой, конец — появление «грубых» первоэлементов, естественно, — с тамасом.

Объяснение с помощью трех гун несомненно обладало большим эвристическим потенциалом. В теории тригуности этика и психология гармонично сочетались с физиологией и физикой. Более многогранную и одновременно универсальную теорию сложно было бы придумать. По словам Джеральда Ларсона, крупнейшего исследователя санкхьи XX в.: «Едва ли удивительно, что философия санкхьи была столь влиятельна в древней культуре Индии. Концептуализация трехчастных процессов стала своего рода интеллектуальным уставом для многих сфер научной и рациональной деятельности. Она широко использовалась и в своем техническом аспекте, и как полезный эвристический девайс в таких разных областях, как медицина, право, этика, философия и космология» (Larson 1987: 74).

Санкхья прошла очень длительный (она считается самой древней индийской философской школой) и весьма извилистый путь развития. В индологии принято выделять древний (элементы санкхьи в упанишадах), эпический (элементы санкхьи в Махабхарате), доклассический и классический периоды. Классическая санкхья, как считается, представлена в тексте философа второй половины V в. (датировка Штайнкелльнера) Ишваракришны «Санкхья-карики» (СК), в комментариях к этому тексту Гаудапады, Вачаспати Мишры и др., а также в анонимном комментарии VII–VIII вв. (датировка Штайнкелльнера) «Юктидипика» (букв. «Прояснение посредством логических аргументов», далее ЮД). От текстов доклассической, или предклассической (В.К. Шохин), санкхьи, прежде всего «Шаштигантры» (ШТ), остались разрозненные цитаты в СК, ЮД и сочинениях, как правило, гораздо более поздних авторов, принадлежащих разным философским школам.

Исключение составляет ПСВ Дигнаги и ПСТ (Прамана-самучая-тика) его комментатора Джинендрабуддхи (VIII в.), в которых доклассическая саикхья документирована полнее, не только по трактату ШТ, но и по ранним, в том числе и додигнаговским комментариям. Именно на основании прежде всего этих буддийских источников интересующие нас фрагменты о восприятии и были идентифи-

цированы и реконструированы Эрихом Фрауwallнером (Frauwallner 1958), Маасаки Хаттори (Hattori 1986) и Эрнстом Штайнkelльнером³⁶². Если первые два исследователя опирались на тибетские переводы ПСТ, не всегда отличавшиеся точностью, то Штайнkelльнер основывает свою идентификацию фрагментов на санскритском оригинале этого текста, что обеспечивает большую надежность текстологической базы его реконструкций.

Высказывания о восприятии в этих фрагментах Фрауwallнер и вслед за ним другие авторы приписывают двум персонажам, упомянутым в ранних источниках: Вришагане, или Варшаганье, которого считают создателем или составителем ШТ, и его комментатору Виндхьявасину, предположительно автору сочинения «Канакасантати» («Золотые семьдесят строф»)³⁶³. Однако помимо вритти Виндхьявасина, которое Фрауwallнер и вслед за ним Штайнkelльнер определяют как «Шашти-тантра-вритти^b» (далее — ШТВ^b), они выделяют еще два комментария к ШТ, названные ими условно по их жапру как «вритти»: «Шашти-тантра-вритти^a» (далее — ШТВ^a) и «Шашти-тантра-вритти^c» (далее — ШТВ^c), авторы которых неизвестны.

Из источников самой санкхьи наиболее информативным в отношении ранней эпистемологии этой школы является «Юктидипика» (ЮД), самый ранний из известных комментариев к СК, открытый учеными в 30-е годы прошлого века³⁶⁴. ЮД не просто систематизирует, но и последовательно развивает эпистемологическую концепцию санкхьи в полемике с буддистами и другими индийскими философскими школами³⁶⁵.

Мадхава был единственными из философов санкхьи, кроме Капилы, мифического риши, отца-основателя санкхьи, которого Дигнага упомянул по имени³⁶⁶. Заслужил он эту честь, скорее всего, своим ярким индивидуальным подходом к учению санкхьи, изложенному в ШТ и заключавшемуся в инкорпорации атомизма вайшешики. Штайнkelльнер назвал Мадхаву «последним креативным мыслителем санкхьи» (Штайнkelльнер 2017: IX).

Дигнага был явно осведомлен о репутации этого философа как «разрушителя санкхьи», и эта репутация вызывала его интерес к концепции Мадхавы, поскольку «разрушение санкхьи», как можно предположить, совпадало с его собственной задачей доказать несостоятельность этой системы. Однако одобрение буддиста, как мы увидим, носило избирательный характер³⁶⁷.

³⁶² Steinkellner 1999, 2005a, 2005b, 2017.

³⁶³ От него осталось только название и несколько цитат. Фрауwallнер упоминает о том, что тезисы этого сочинения были опровергнуты Васубандху в сочинении «Нарамартха-сантати» («Семьдесят строф о высшей истине»). См.: Frauwallner 1973: 224.

³⁶⁴ Издание Chakravarti 1938, издание Pandeya 1967. Недавнее критическое издание: Wetzler, A. and Motegi, S. (eds) 1998.

³⁶⁵ Реконструкции и исследованию эпистемологии в ЮД посвящена работа Эделтраут Харцер (Harzer 2006).

³⁶⁶ Об учении Мадхавы см.: Frauwallner 1953: 407–408; Chakravarti 1951: 154–155; Raghavan 1954: 162; Raghavan 1955.

³⁶⁷ Оно распространялось только на то, что Мадхава разделил Нракрити, считавшуюся недифференцированной (алинга, авишеша), на пять классов в соответствии с классами атомов (земли, воды, огня и ветра). Что же до определения природы самих атомов через гуны, тоже предложенного новатором, то оно разочаровало Дигнагу, поскольку тем самым дифференциация чувственных объектов через дифференциацию классов атомов, вызвавшая его одобрение, нивелировалась в универсальности тригунности для всех атомов.

Между тем концепция Виндхьявасина, имя которого Дигнага вообще не упоминает, но с которым, скорее всего, и полемизм, тоже является вполне авторской и оригинальной и тоже демонстрирует инкорпорацию атомизма вайшешики в доктрину санкхьи. Эрих Фраувальнер сформулировал основные положения этой концепции, которые я вкратце изложу.

Во-первых, Виндхьявасин изменил статус буддхи по сравнению с версией санкхьи в ШТ, в которой буддхи считался составляющей частью «внутреннего органа» (антахкарана). Он отождествил буддхи с махат — с первым состоянием недифференцированной пракрити, предшествующим началу эволюции (паринама).

Во-вторых, он изменил статус и ахаикары («делателя Я»), или принципа индивидуации: вместе с буддхи ахаикара стала источником танматр («тонких эссенций»).

В-третьих, он приписал все функции буддхи (светить отраженным светом Пуруши) — манасу, и таким образом манас стал единственной антахкараной (внутренним органом), ответственным за процессы познания.

В-четвертых, он провозгласил индрий вездесущими, что давало преимущества в объяснении механизма контакта чувственных способностей с их объектами, в частности, снимался вопрос, который дебатировался разными школами: каким образом органы соответствующих чувственных способностей могут воспринимать вещи, превосходящие их размеры в величине или в малости. В санкхье, поскольку чувственные способности вездесущи, они могут без труда вступать в контакт с какими угодно объектами, и не будет проблем, с которыми сталкиваются представители других школ, например ньяи и вайшешики, когда речь заходит о восприятии объектов на расстоянии. Вспомним, что последние не могут предложить ничего лучшего, чем теория глазных лучей: противointуитивное представление о выходе/эманации органов чувств за пределы тела.

В-пятых, Виндхьявасин воспользовался некоторыми идеями вайшешики. Он ввел в учение санкхьи об элементах не только атомы вайшешики, но и ее логические термины — саманья (общее) и вишеша (специфическое). Качества пяти великих элементов (махабхуты): земли, воды, огня, ветра и акаши он разделил на общие (саманья) и особенные (специфические) и приписал составляющим элементы атомам (параману). В результате учение о танматрах отошло на второй план (см.: Frauwallner 1976: 315–320).

Я бы добавила к этому списку еще один «след» возможного влияния вайшешики — это приписывание роли внутреннего органа исключительно манасу.

Несмотря на все эти «революционные» идеи, разрушителем санкхьи считается именно Мадхава, а не Виндхьявасин. Почему же Фраувальнер назвал «вайшешикой, переодетой в форму санкхьи» именно концепцию Мадхавы (Frauwallner 1976: 320)?

По мнению ученого, адаптация атомистической доктрины вайшешики Виндхьявасина была достаточно формальной и поверхностной и не затрагивала первооснов саикхьи. Нововведение же Мадхавы, который отождествил элементы с атомами, даже при том, что он признал тригуиность последних, было равносильно отказу от идеи первоначального единства пракрити (Ur-matter) (см.: Frauwallner 1976: 320).

Для понимания фрагмента Дигнаги, посвященного санкхье, необходимо при-
нять во внимание следующие три обстоятельства. Во-первых, хотя Дигнага не
был знаком с классической саикхьей в версии Ишваракришны, и в связи с этим
аппеллировать к СК для объяснения учения санкхьи, критикуемого Дигнагой, ана-
хронично, однако, учитывая что СК, вне всякого сомнения, тоже в какой-то сте-
пени опираются на ШТ³⁶⁸, ссылки на СК, а также и на самый ранний коммента-
рий к карикам ЮД помогают реконструировать логику ранней санкхьи.

Во-вторых, ЮД, созданная в жанре полемического комментария «дипика»
(светильник), позволяет развить некоторые положения СК, текста, несомненно
более дидактического. Именно в ЮД содержится полемика с буддистами, и пре-
жде всего с Дигнагой. Именно в ЮД эпистемологические тезисы СК получают
разработку более основательную, чем в позднем комментарии к СК Гаудапады.
Все это даст основание рассматривать ЮД не только как источник, помогающий
установить значение критики Дигнаги для развития учения санкхьи классическо-
го периода, но и как подспорье для понимания идей санкхьи доклассического
периода.

В-третьих, самыми подробными сведениями о ШТ и ранней истории санкхьи,
других брахманистских школ и, разумеется, самого буддизма мы обязаны ком-
ментатору ПСВ Дигнаги, философу и грамматисту Джинендрабуддхи, автору
комментария в жанре тика (развернутой аргументации), который тоже будет ис-
пользоваться в моей работе.

Таким образом, текстовой базой, на которую я опираюсь в трактовке критики
Дигнагой санкхьи, являются фрагменты, идентифицированные исследователями
как цитаты из ШТ, цитаты из трех комментариев к ШТ, ШТВ^a, ШТВ^b — текст,
принисываемый Виндхьявасину, и ШТВ^c; а также фрагменты из вритти Мадхавы
(ШТВ^d). Все эти фрагменты идентифицированы Фраувальнером, Хаттори и
Штайнкелльнером в основном по комментарию Джинендрабуддхи. Для их пони-
мания я также использую тексты СК и ЮД в санскритских оригиналах и в пере-
водах на европейские языки.

Определения непосредственного восприятия в ранней санкхье и дискуссии по их поводу³⁶⁹

Дефиниция восприятия в ШТ связывает чувственное восприятие только с функ-
ционированием/функцией/modus operandi (вритти) чувственных способностей:
«Чувственное восприятие (иратьякша) характеризуется функционированием
(вритти) слуха и тому подобных чувственных способностей»³⁷⁰. Штайн-
келльнер назвал его ШТ1. Пояснение этого определения содержит важные уточ-
нения: «Функционирование слуха-уха, осязания-кожи, зрения-глаза, вкуса-

³⁶⁸ Например, считается, что в СК 72 дано резюме ШТ (см.: Steinkellner 2017: xv).

³⁶⁹ Здесь и далее в соответствии с изданием санскритского текста Штайнкелльнера (Steinkellner 2017) *жирным курсивом* выделены цитаты из ШТ, *жирным курсивом рубленого шрифта* — ком-
ментарии Виндхьявасина и других авторов вритти, *светлым курсивом рубленого шрифта* — ком-
ментарий Джинендрабуддхи.

³⁷⁰ Перевод и текст см.: глава 5, фрагмент А.

языка и обоняния-носа, направляемое манасом, действующее, когда происходит схватывание звуков, осязаемых объектов, цветов, вкусов и запахов, в соответствующем порядке (татха-крама), является восприятием в качестве инструмента достоверного познания (ирамана)». Это дополнительное определение Штайнкелльнер обозначил как ШТ2.

Комментаторы ШТ высказывали разные мнения по поводу того, как в ШТ1 и ШТ2 определяются функции чувственных способностей (индрия-вритти), функции манаса (мано-вритти) по отношению к индриям и к их объектам, наконец, по поводу статуса «схватывания» (грахана) как когнитивной функции: обеспечивает ли схватывание прямой доступ к внешним объектам, являясь «алочана-матра» — «чистым ощущением», лишенным элемента осознания, своего рода чувственной интуицией, или это «понимающее», «осознающее» схватывание (сапратьяя)?

Виндхьявасину, который считается учеником Вришаганы, приписывается дополнение к определениям ШТ1 и ШТ2 в виде характеристики «неконструпрующее» (авикальпика): «Восприятие — это неконструирующее функционирование слуха и т.н.»³⁷¹. Это показывает, что проблема конструпруемости-неконструпруемости чувственного восприятия активно обсуждалась в то время мыслителями санкхьи (см.: Harzer 2006: 72).

Обращает на себя внимание, что характеристика «неконструпрующее» (авикальпака) по смыслу совпадает с кальпана-аподдха (свободное от ментального конструирования) в определении самого Дигнаги. Однако Дигнага никак не обнаруживает своего знакомства с этой характеристикой, что может свидетельствовать о разных вещах: либо буддист знал ее, но оставил без внимания, поскольку она не давала повода для критики, либо не знал, поскольку не был знаком с комментарием Виндхьявасина к ШТ, что сомнительно, поскольку в ПСВ можно найти обрывки цитат из Виндхьявасина, либо его собственная формулировка кальпана-аподдха (свобода от мысленного конструирования) появилась вслед за авикальпакой Виндхьявасина³⁷², наконец, Виндхьявасин мог предложить свое определение после критики Дигнагой ШТ, что тоже влечет за собой ряд проблем с датировкой его жизни и сочинений³⁷³.

Как бы то ни было, это доказывает, что определение непосредственного восприятия как прямого доступа чувственных способностей к их соответствующим объектам без опосредования ментальными конструкциями, прежде всего концепциями и словами, обсуждается ранними философами санкхьи строго между собой, скорее всего — независимо от полемики с буддистами.

Обратим внимание на то, что в ШТ2 появляется выражение «контролируемое/направляемое манасом» (манаса-адхиштханта), которое обнаруживает некое участие манаса в процесс чувственного познания. В классической саикхье Ишваракришны статус манаса часто определяется по отношению к другим состав-

³⁷¹ *śrotrādivṛttiḥ avikalpikā pratyakṣam*. См.: Frauwallner 1958: 114, n. 28.

³⁷² Такое мнение высказала Эдельтрауд Харцер: «Также очевидно, что Дигнага в формулировке своего определения восприятия имел своим предшественником учителя санкхьи Виндхьявасина» (Harzer 2006: 11).

³⁷³ Обсуждение гипотезы об идентичности Виндхьявасина комментатору «Йога-сутр» Вьясе. Анализ определения восприятия в «Йога-сутре» и комментарии Вьясы см.: Harzer 2006: 73–74.

ляющим «внутреннего органа» (антахкарана) — буддхи и аханкаре. Напомню, что у Ишваракришны буддхи, первый эволют Пракрити — это, так сказать, представитель Пуруши в Пракрити, элемент Пракрити, отражающий свет Пуруши. Функцией манаса не только в классической, но и в доклассической санкхье является санкальпа — психическое качество, охватывающее такие явления, как намерение, воля, устремленность, а также фокусировка внимания на объекте (интенциональность), мысленное конструирование и сомнение.

В ЮД позиция Виндхьявасина по разным вопросам санкхьи суммируется во введении к комментарию СК 22. Очевидно, что этот санкхья противостоял «генеральной линии» школы по очень многим вопросам. Если большинство считает, что танматры (тонкие эссенции) возникли из аханкары (принципа индивидуации), то, по Виндхьявасину, шесть неспецифических объектов (авишеша): пять танматр и аханкара — эволюты буддхи. Если многие считают, что индрии (чувственные способности), эволюционирующие из аханкары, имеют ограниченный размер, то Виндхьявасин считает их вездесущими (вибху). Если другие авторитеты санкхьи видят источник познания в буддхи, то Виндхьявасин — в манасе. Если первые дифференцируют эпизоды познания как реализацию функций санкальпа, абхимана (эгоизм), адхьявасая (удостоверение), то для Виндхьявасина — это один эпизод, приписываемый манасу (ЮД 1998: 187).

Доминирование манаса и сведение к нему функций других элементов антахкараны (буддхи и аханкары): прежде всего пратья (обретенное определенное знание, уверенности или детерминации) — к функции буддхи, и сомнения (абхимана) — к функции аханкары (эгоизма), характерны именно для Виндхьявасина. Это совпадает с отождествлением всех ментальных операций с манасом, которое было отмечено Фрауваальнером как особенность учения Виндхьявасина.

Однако в ШТ вьявасая, которую можно понять очень широко — от целеустремленности (как синонима санкальпы) до детерминации/удостоверения/обретения уверенности, — приписывается не только манасу, но и самим чувственным способностям. Что бы это значило?

Основным предметом дискуссий между комментаторами, авторами вритти (Штайнфельдер упоминает под сокращениями ШТВ^a, ШТВ^b, ШТВ^c) ШТ2, являются две характеристики определения восприятия как праманы: «направляемое манасом (мана-адхистхана)» и «действующее, когда происходит схватывание/освоение (грахана... вартамана)». Первая из них затрагивала роль манаса в процессе чувственного восприятия.

Сочинением Виндхьявасина считается ШТВ^b. Судя по тому, что фрагменты из ШТВ^b Виндхьявасина являются реакцией на идеи, высказанные в ШТВ^a, последнее стало «затравкой» для этой дискуссии.

Основная идея ШТВ^a состоит в том, что индрии и манас, действуя совместно по отношению к внешнему объекту, осуществляют его схватывание (грахана), под которым понимается непосредственное восприятие.

Почитаем комментарий ШТВ^a к характеристике «манаса-адхистхана», буквально — «направляемое/контролируемое манасом»:

«Манасом», (т.е.) функцией/операцией манаса. Сказано так, поскольку прадхана (основной фактор) и [его] модификация (викара) метафорически обозна-

чаются как недифференцированные³⁷⁴. „Направляемое“ — значит „совместное“, подобно тому, как в случае, когда говорят „[кто-то] вошел, ‘направляемый’ слугой раджи“, следует понимать как „сопровождаемый слугой раджи“»³⁷⁵.

Насколько я понимаю этот отрывок, речь идет о том, что манас метафорически отождествляется со своей функцией³⁷⁶. «Метафорически» — это значит, что на манас переносятся осуществляемая им функция. То, что в действительности манас может быть чем-то не тождественным этой своей функции, в данном случае не важно. Важно то, что внакара (трансформация) манаса, сопровождая, направляет модификацию чувственных способностей в форму внешнего объекта. «Синхронизация» функций манаса и индрий в отношении внешнего объекта есть условие вьявасаи — детерминации, удостоверения этого объекта, которое приравнивается к прамане — инструменту достоверного познания. В символической форме это можно представить так: И(индрия)+М(манас)=Д (детерминация=вьявасаи) — О (внешнего объекта).

Випдхьявасин отрицает отождествление функционирования манаса с вьявасаей, т.е. с детерминацией по отношению к внешнему объекту: $M \neq D \ O$.

Его ШТВ^b — очень важное свидетельство для реконструкции его концепции, поэтому приведу его целиком, разбив на две части (жирным выделен текст ШТ, курсивом — вритти):

І. «Относительно сомнения (самия): совершается ли вьявасаи (детерминация) внешних объектов чувственной способностью и манасом строго совместно (саха) или вообще не совершается? Это было сказано в отношении (высказывания из ШТ): „По отношению к внешним объектам чувственная способность осуществляет детерминацию (вьявасаи). По отношению к этой детерминации, [осуществленной] чувственными способностями, манас осуществляет последующую детерминацию“. На каком основании? „Поскольку имеется особая (внешняя) детерминация непосредственного восприятия и припоминания“.

Тем самым объяснено следующее: эту общеизвестную детерминацию с помощью манаса и припоминания невозможно отрицать. Вместе с тем невозможно, чтобы оба (чувственная способность и манас) функционировали по отношению к внешнему объекту. Ибо если манас дает прямой доступ к внешнему объекту, а не к функциям чувственных способностей, последние не будут „направляемы манасом“, и вследствие этого, не будучи связанными с сознанием, протекающим от пуруши, [функции чувственных способностей] окажутся лишены понимания (апратья). Из этого [возникает вопрос]: как возможно назвать их праманой восприятия (пратьякши)? А раз не будет восприятия, то не будет и припоминания, предполагаемого этим (восприятием). Если же манас осуществляет после-

³⁷⁴ Я следую объяснению Хаято Кондо, отметившего, что термин «нардхана» используется в значении производящего принципа, а не мула-накрити как примордиальной материи, и что в этом контексте манас характеризуется как вриттимат или дхармин, т.е. субъект, но контрасту с мановритти — функцией манаса, поскольку между манасом и мановритти преобладают каузальные отношения. С точки зрения саткарывады, которая является каузальной доктриной санкхьи, не существует дифференциации между вритти и вриттимат (функцией и субъектом, выполняющим функцию) или дхармой и дхармином (свойством и носителем свойства). См.: Kondō 2015: прим. 30–31.

³⁷⁵ *manaseti manovṛtṭyā prakṛtīvikārayor abhedopacārād evam uktam. adhiṣṭhīteṇa sahaikatra viṣaye pravṛtṭety arthaḥ. sahārtho 'trādhiṣṭhānārthaḥ. tad yathā rājapuruseṇādhiṣṭhītaḥ pravṛttas tena saheti gamyate.* Цит. по: Steinkellner 2017: 56–57.

³⁷⁶ Исследование роли модификации в форму объекта см.: Kellner 2016.

дующую детерминацию по отношению к детерминации чувственными способностями, тогда особая детерминация чувственного восприятия и особая детерминация припоминания возможны. Т.е. [манас] последовательно детерминирует детерминацию чувственными способностями по отношению к объектам настоящего времени. В манасе детерминация через чувственные способности, в ходе которой манифестируется внешний объект и которая связана с детерминацией через манас, является понимающей (сапратъя) ввиду понимания, связанного с пुरुшей. Тем самым имеется детерминация восприятия в отношении этой чувственной способности. Т.е. данная детерминация через чувственную способность имеет характер восприятия. Ибо для манаса, если он один, после детерминации восприятия имеется только детерминация памяти (смрити-вьявасая). Так было сказано: „Будучи одним, [манас] активен лишь в отношении прошлого и будущего“.

II. (Возражение:) А если сказать, что детерминация восприятия манасом в настоящее время имеет место, когда (манас), сопровождаемый детерминацией чувственной способности, действует в отношении внешнего объекта, тогда как, если он один, то имеет место детерминация памяти? (Ответ): Это не так. Если схватывание (грахана) внешнего объекта объясняется таким образом, то чувственные способности будут бесполезными, поскольку оба (чувственные способности и манас) будут осуществлять одну и ту же цель. Ибо было сказано: „При условии, когда две чувственные способности реализуют одну и ту же цель, (первая) будет лишена действительности“. Ибо если это так, то при занятости манаса внешним объектом детерминация непосредственного восприятия и припоминания будет невозможной. Стало быть, манас осуществляет последующую детерминацию в отношении этой детерминации чувственной способности, а не в отношении внешних объектов. Поэтому в тексте, начинающемся словами: „Ибо имеется это...“ было сказано для объяснения того, что детерминация внешних объектов не осуществляется чувственной способностью и манасом совместно, а не для того, чтобы объяснить функцию (чувственной способности) как припоминание»³⁷⁷.

³⁷⁷ kim indriyamanobhyāṃ sahaiva bāhyeṣv artheṣu vyavasāyāḥ kriyanta āhosvit saha naiva kriyanta iti saṃśaya idam uktam — bāhyeṣv artheṣv indriyaṃ vyavasāyaṃ kurute. tasmīns tv indriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyaṃ kurute. kasmāt. asti hy ayaṃ smṛtipratyakṣavyavasāyaviśeṣa iti. etad uktam bhavati — smṛtipratyakṣavyavasāyaviśeṣo 'sti. nāyaṃ prasiddhataro 'pahnotuṃ śakyate. na cobhayaḥ bāhyārthapravṛttāv ayaṃ upapadyate. yadi hi bāhye 'rthe manaḥ pravartate nendriyavṛttiṣu, tadā tā manovṛttibhir anadhiṣṭhitāḥ pauraṣeṇa caitanyenāsamprktā apratyayāḥ syuḥ. tatas ca katham pratyakṣaṃ pramāṇam ucyaṇ. na hy apratyayā vṛttayaḥ pratyakṣaṃ pramāṇam bhavanti. pratyakṣābhāvāc ca smṛtir api tatpūrvikā na syāt. yadā tv indriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyaṃ kurute, tadā smṛtipratyakṣavyavasāyaviśeṣa upapadyate. tathā hi sāmprate kāle bāhyeṣv artheṣv indriyavyavasāyaṃ pravṛttam anvadhyavasyati. manasindriyavyavasāyaḥ svaviśayābhāso manovyavasāyena samprktaḥ pauraṣeṇa pratyayena sapratyayo bhavati. evaṃ pratyakṣavyavasāyas tasyendriyasya bhavati. pratyakṣatvaṃ tasyendriyavyavasāyasya bhavatīty arthaḥ. kevalasya tu pratyakṣavyavasāyāt paścāt smṛtivyavasāyo manaso bhavatīti. tathā cuktam — kevalaṃ tv atūānāgatayoḥ kālayoḥ pravartata iti. nanu cendriyavyavasāyasahitasya bāhye 'py arthe pravṛttasya sāmprate kale manasaḥ pratyakṣavyavasāyo bhaviṣyati, kevalasya tu paścāt smṛtivyavasāyaḥ. naitad asti. evaṃ bāhyārthagrahaṇe sati dvayor apy ekārthakāritvād ānarthakyaṃ indriyāṇāṃ syāt. tathā hy uktam — naikārthakāriṇor indriyayoḥ kalpane sāmartyam iti. yata evaṃ smṛtipratyakṣavyavasāyaviśeṣo bāhyārthe pravṛttau manaso nopapadyate, tasmāt — tasmīns tv indriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyaṃ kurute. na bāhyeṣv artheṣu. — iti. tad evaṃ — nendriya manobhyāṃ saha bāhyeṣv artheṣu vyavasāyāḥ kriyanta ity asyārthasya pratipādanāya — asti hy ayaṃ ityādir grantha upanyastāḥ, na tu vṛttisaṃvedanasya smārtatvapratipādanāya. Цит. по: Steinkellner 2017: 91–92.

Сформулируем основные положения первой части цитаты:

Позиция ШТ: индрии (И) осуществляют детерминацию (Д1) по отношению к внешнему объекту (О), манас (М) же осуществляет детерминацию Д2 по отношению к Д1, поэтому у них разные функции: у индрий — детерминация внешнего объекта ($I=D1-O$), у манаса — детерминация индрий, детерминирующих внешний объект ($M=D2-D1-O$).

Позиция ШТВ^a: Концепция совместной детерминации манасом и индриями одного и того же внешнего объекта, $I+M=D1-O$.

Критическая позиция Випдхьявасина в отношении ШТВ^a подтверждается тремя аргументами:

Во-первых, при совместном действии манаса и индрий в отношении внешнего объекта принцип ШТ о направляемости индрий манасом (мано-адхиштханта) будет нарушен ($M \neq D2-D1-A$).

Во-вторых, если чувственные способности не направляемы манасом, они лишатся функции осознания, проистекающей от нуруши, и станут апрагья — лишёнными понимания. Из этого последует, что они не смогут быть прамапой (инструментом достоверного познания).

В-третьих, если бы манас осуществлял свою деятельность по отношению к внешним объектам, то он был бы занят исключительно ими и его функция припоминания стала бы невозможной, что вступает в противоречие с ШТ, где сказано о двух отдельных детерминациях: 1) детерминации индриями (Д1) и 2) детерминации припоминанием (Д2).

Что стоит за этими аргументами? Как они могут помочь в реконструкции концепции самого Випдхьявасина? Можно ли понять этого санкхью в том смысле, что у манаса две функции: направлять индрии, чтобы сделать их сапрагья — «понимающими», и функция припоминания, которая удостоверяет, детерминирует функцию индрий, ставших «понимающими»? Первая из этих функций осуществляется манасом в отношении детерминации чувственными способностями внешних объектов, которые индрии восприимчивы в настоящее время, т.е. $M1=D1-O$ (настоящее). Вторая — осуществляется в отношении детерминации объектов прошлого и будущего. $M2=M1=D1-O$ (прошлое и будущее).

Как иначе можно сохрпать две детерминации, о которых в ШТ написано: «Поскольку имеется снейфическая (внешняя) детерминация непосредственного восприятия и [детерминация] припоминания»³⁷⁸.

Держа этот вопрос в уме, обратимся ко второй части цитаты.

II. Оппонент, сторонник идеи функционирования манаса в отношении внешнего объекта, предлагает уточнённую версию ШТВ^a: А если сказать, что детерминация восприятия манасом в настоящее время имеет место, когда (манас), сопровождаемый детерминацией через чувственную способность, действует в отношении внешнего объекта, тогда как, если он одип, имеет место детерминация памяти?

Согласно моей реконструкции, оппонент имеет в виду следующий текст ШТ:

«Манас функционирует по отношению ко всем объектам во всех трёх временах. Когда манас, будучи связанным с какой-нибудь чувственной способно-

³⁷⁸ Цитата из ШТ.69.F.S.ŠT7 (по каталогу Штайнкельнера).

стью, функционирует в отношении объектов в настоящее время, в этом случае функционирование чувственной способности наделено нормальным. Когда же он только один, то функционирует в отношении прошлого и будущего»³⁷⁹.

В этом авторитетном тексте (Шастре) допускается функционирование манаса совместно с индриями по отношению к объектам настоящего времени. Более того, в нем указано, что именно благодаря манасу индрии приобретают способность понимания (пратьяя). Оппонент предполагает, что ссылку на две специфические детерминации (вишеша вьявасая) — сенсорную и ментальную — можно толковать как две функции манаса: по отношению к объектам настоящего времени, когда он детерминирует сенсорное обнаружение этих объектов, и по отношению к объектам прошлого, когда манас действует самостоятельно.

В ответ на это Виндхьявасип приводит другую цитату из ШТ: «Если две чувственные способности реализуют одну и ту же цель, то (у одной из них, а именно у нервной) не будет дееспособности»³⁸⁰.

Согласно этой цитате, если манас выполняет свою функцию по отношению к внешним объектам, то функция чувственных способностей оказывается излишней. Мы понимаем, что это значит: в этом случае последует абсурдная ситуация, когда слепой может «видеть» манасом.

Идею направляемости индрий манасом в нужном русле (т.е., избегая абсурдных выводов, подобных приведенному выше) Виндхьявасип развивает в другом отрывке: «...направляемое манасом, т.е. ставшее известным благодаря манасу/ставшее доступным сознанию благодаря манасу (манаса-самвидита). Сказано: „По отношению к внешним объектам чувственная способность осуществляет детерминацию-детекцию (вьявасая). По отношению к этой детерминации, [осуществленной] чувственными способностями, манас осуществляет последующую детерминацию (анувьявасая) — удостоверенно“»³⁸¹.

«Этим отрывком из книги (ШТ) дано объяснение следующему: Функционирование (вритти) манаса не позволяет узнать/не дает доступа к иному, чем функционирование чувственной способности, которая принимает форму внешнего объекта, а не к самому внешнему объекту в смысле [концепции, согласно которой], возникая вместе (саха) с функцией чувственной способности, [манас направлен на внешний объект]. Поэтому [в определении восприятия ШТ2] о функции органа слуха, уха, и т.п., которая схватывается функцией манаса, сказано, что она „направляется“ им.

Функционирование же (чувственных способностей) следует познать как модификацию (паринама) чувственных способностей в форму этих (объектов), когда соответствующие объекты находятся рядом»³⁸².

³⁷⁹ *manah sarvārtheṣu traikālyam pravartate. bāhyeṣv artheṣu sāmprate kale kenacid indriyeṇa yuktaṁ yadā mano bhavati. tadā pratyayavatī vṛttir indriyasya bhavati. kevalam tv atīdānāgatayoḥ.* Цит. по: Steinkellner 2017: 103.

³⁸⁰ *naikārthakāriṇor indriyayoḥ kalpane sāmāthyam.* Цитата из ШТ. Цит. по: Steinkellner 2017: 95–96.

³⁸¹ *manasādhiṣṭhīteṁ manasā samviditā, yathoktam — bāhyeṣv artheṣv indriyam vyavasāyam kurute. tasmims tv indriyavyavasāye mano ’nuvyavasāyam kurute* (ШТ6). Цит. по: Steinkellner 2017: 58.

³⁸² *anena hi granthenendriyavṛttir eva bāhyaviśayākārā manovṛttyā samvedyate, na tv indriyavṛttisahitayā bāhyo ’rtha itī pratipāditam. tasmād yā śrotrādivṛttir manovṛttyā grhyate, sā tayādhiṣṭhīteṁ uktā.*

vṛttir indriyāṇām svaviśayasānnidhye tadākāreṇa pariṇāmo jñeyah. Цит. по: Steinkellner 2017: 58.

В этом отрывке содержатся важные уточнения коицеиции самого Виндхьявасина:

Во-первых, чувственные способности в момент непосредственного восприятия находятся в контакте со своими объектами, точнее, «находятся в непосредственной близости» (аналог иидрия-артха-санннкарша, контакт индрий и их объектов как первое условие пратъякши в ПС 1.1.4). Это положение можно почитать как формулировку одного из необходимых условий или выводных признаков восприятия. Кстати, как мы увидим далее, Виндхьявасин применял этот принцип и к действию манаса, когда утверждал, что чувственные способности «как бы» связаны с манасом, а еще он упоминал «близость» и в связи с нурушей, который пребывает «в близости к манасу».

Вообще-то «близость» — это топологическая характеристика, именно так она трактуется индийскими мыслителями в их объяснениях контактов органов чувств и объектов. Однако в предлагаемых обстоятельствах, т.е. в цитате из ШТ, в которой детерминация чувственными способностями внешних объектов рассматривается как условие возникновения функции манаса, т.е. вместо совместности (как одновременности) функция индрий и функция манаса разнесены по времени (сначала одно, потом другое), топологическая характеристика переносится на темпоральные события и превращается в «близость» на шкале времени.

Во-вторых, уточняется, в чем именно состоит функция манаса, которая определяется как придание чувственным способностям сопричастности пониманию (сапратъя): она состоит в том, что манас делает функцию чувственных способностей доступной осознанию, что передается каузативной формой глагола «познавать», «понимать» (самвид). Как мы увидим далее, и автор ШТВ^а, и Виндхьявасин ссылаются на грамматическую функцию глагола в каузативе.

Казалось бы, в тексте, который процитирован выше, Виндхьявасин вслед за ШТ выделил два этапа функционирования манаса: совместно с индриями и самостоятельно (когда он один). 1) M1=Д1-О (объекты настоящего); 2) M2=M1=Д1-О (объекты прошлого).

Первый этап выражается в том, что благодаря присутствию манаса чувственные способности становятся доступными сознанию (сапратъя) и именно поэтому могут играть роль инструментов достоверного познания. Таким образом, манас дает доступ (самведьяте) сознанию к функции чувственных способностей, которая сама по себе была бы апраатъя (неосознающей, непонимающей). Второй этап — это реализация манасом функции памяти.

Условием выполнения первой функции является действие манаса в настоящее время — именно в тот момент, когда чувственные способности принимают форму своих объектов. Условие припоминания или запоминания — функционирование манаса в отношении объектов прошлого или будущего. Если в первом случае манас способствует тому, чтобы сделать функционирование чувственных способностей праманой, то во втором манас непричастен к прамане, поскольку имеет дело с тем, что уже было познано индриями. Но мы увидим в ПСВ, что Виндхьявасин, возможно прижатый к стенке своим оппонентом Дигнагой, сведет функцию манаса только к припоминанию, исключив тем самым его участие в деятельности чувственных способностей и, по сути, подставив под вопрос кон-

цепцию «понимающих» индрий и «понимающего» восприятия (грахана), с которой мы сейчас познакомимся.

Согласно ШТ, чувственное восприятие может быть праманой только в том случае, если оно наделено попимапием (сапратья).

Випдхьявасин поясняет: «В этом отрывке³⁸³ объясняется следующее: „Это (функционирование чувственных способностей) имеет два модуса (пракара): наделенное пониманием (сапратья) и не наделенное пониманием (апратья). Познание (бодха) — это понимание пуруши, имеющее природу (свабхава) сознания (чайтанья) (и) природу переживаемых объектов. Это природа только пуруши, и ничего другого (не пракрити), поскольку другое (пракрити) лишено сознания. Когда они (чувственные способности) соединены с сознанием пуруши, их функционирование является будто осознанным, подобно раскаленному шару, который дан в восприятии так, будто он имеет природу жара, хотя он просто раскален, благодаря контакту с огнем, и не обладает жаром как своей внутренней природой. Напротив, функционирование чувственных способностей «без осознания» сопоставимо с функцией освещения, которая не связана с сознанием, и состоит только в освещении объектов. Чтобы исключить из этих (двух модусов) [модус] апратья“, [автор ШТ] говорит: „действующее при схватывании (грахана)... и далее“»³⁸⁴.

Обратим внимание на последнюю фразу. Чтобы употребление термина «схватывание» (грахана) исключало случай неосознаваемой функции чувственного распознавания (апратья), этот термин должен означать схватывание как осознание, т.е. иметь когнитивное содержание и связь с трансцендентным сознанием Пуруши.

В классической и даже доклассической санкхье, как уже отмечалось, Пуруша является чистым созерцателем, трансцендентным свидетелем процессов Пракрити-Прадханы. Как совместить с этой концепцией идею «задействованности» Пуруши в процессах чувственного восприятия?

Випдхьявасин как санкхья вполне осознавал этот вызов приписку трансцендентности Пуруши, поэтому он прибег к модели косвенного, «бесконтактного» или индуцированного влияния, создающего «видимость» сознания. Метафора раскаленного шара помогает понять, что сапратья — это обманчивая видимость/кажимость обладания сознанием, в данной метафоре — это видимость ог-

³⁸³ Ссылка на ШТ: «По отношению к внешним объектам чувственная способность осуществляет детерминацию (вьявасая). По отношению к этой детерминации, [осуществленной] чувственными способностями, манас осуществляет последующую детерминацию».

³⁸⁴ *anye tv āhuḥ . . . manasādhiṣṭhīti manasā samviditā, yathoktam bāhyeṣv artheṣv indriyaṃ vyavasāyaṃ kurute. tasmīns tv indriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyaṃ kurute — iti. anena hi granthenendriyavṛttir eva bāhyaviśayākārā manovṛttyā samvedyate, na tv indriyavṛttisahitayā bāhyo 'rtha iti pratipāditam. tasmād yā śrotrādivṛttir manovṛttyā grhyate, sā tayādhiṣṭhītye uktā.*

vṛttir indriyāṇāṃ svaviśayasānnidhye tadākāreṇa pariṇāmo jñeyaḥ. sā punar dviprakārā sapratyayā cāpratayā ca. pratyayaḥ pauruṣeyo bodha ucyate caitanyarūpo viśayānubhavasvabhāvaḥ. etac cātmanah svarūpaṃ nānyasya kasyacit, acetanatvāt. tena pauruṣeṇa pratyayena saha yā samprktā tadekarūpatām ivāpannā, sā sapratyayā. yathā taptāvasthāyām ayogolakas tejahsāmparkād atatsvabhāvo 'pi tejahsvabhāvatām ivāpadyate, tathā vṛttir ananubhavarūpāpi caitanyasāmsargāc caitanyarūpatām ivāpadyate. yā punar vṛttiḥ pradīpaprabheva. kevalaṃ viśayaprakāśikā, na tu caitanyasāmparkād āsāditatadrūpeva, sāpratyayety ucyate. tatrāpratayavṛttinivṛttaye grahaṇe vartamānety āha. Цит. по: Steinkellner 2017: 58. Толкования Биргит Келльнер см.: Kellner 2016: 134.

пя в шаре. Раскаленный шар — продукт Пракрити, лишенный сознания, но за счет Пуруши (символизпруемого огнем) приобретающий видимость сознания.

Олле Кварнстром цитирует джайнский текст, в котором эта мысль Виндхьявасина передается в еще более артикулпрованной форме: «Только посредством (своей) близости Пуруша, сущность которого неизменное [сознание], делает манас, лишенный сознания (ачетана), своим отражепием, так же, как привходящее ограничение (упадхи) [например цветок, заставляет] кристалл [отражать себя]»³⁸⁵. Кварнстром предполагает, что Випдхьявасин сформулпровал самую раннюю версию доктрины отражения, известную в классической санхье как пратибимбавада, «которая помогла ему защитить статус Пуруши как неизменного приппипа в процессе переживания знания» (Quarnström 2012: 404).

Онуская проблему отражения, заслуживающую отдельного обсуждения, я хочу обратить внимание на то, что в этой метафоре Випдхьявасин подчеркнул иллюзорный характер такого переживания. Это доказывает его дальнейшая ссылка на классический пример отражения цветка в близлежащем кристалле. Шанкара, как известно, использует этот пример с целью доказать, что упадхи — привходящие ограничения в виде множественности объектов — не затрагивают неизменной прпроды Брахмана: принимая форму разных близлежащих объектов, сам кристалл не меняет своей прпроды.

У Випдхьявасина важность приобретает отмеченный мною ранее фактор топологической близости, нахождения Пуруши рядом (но не в прямом контакте!) с тем эволютом пракрити, который отражает/преломляет сознание, являющееся внутренней прпродой Пуруши. Этот эволют — манас. Если в функционпровании чувственных способностей их нахождение рядом с внешними объектами является физическим условием возможности чувственного восприятия (принцип иидрия-артха-саннкарша), то нахождение Пуруши рядом с манасом выступает как метафизический принцип — свидетельство о влиянии трансцендентного фактора, сознания Пуруши, на каждое познавательное событие. Фактически речь может идти о двойственности каждого единичного эпизода познания. Если в нем не присутствует трансцендентный аспект сознания, то он не может считаться познавательным, а будет лишь элементом прпродного психофизического процесса (Пракрити).

Последний аспект выражен Виндхьявасипом на примере света лампы — метафоры-модели, которая объясняет функцию чувственных способностей как части Пракрити, лишенной пратья (попимапия, осознания и т.д.). На первый взгляд это очень странно, поскольку в индийской философии свет, луч света, лампа, излучающая свет, — это обычно метафоры сознания. Однако у Виндхьявасипа все сложнее. Какая идея за этим стоит, что именно следует понимать под модификацией чувственных способностей в форму внешних объектов? Остается гадать: чувственные способности, которые, как луч сканнера, просто механически копируют объекты, или сами объекты автоматически «пропечатаются» в чувственных способностях при контакте с последними? В любом случае для распознавания объектов, даже на уровне чувственных способностей, необходимо сознание.

³⁸⁵ Puruṣo'vikṛtātmaiva svanirbhāsam acetanam /manah karoti saṁnidhyād upādhiḥ sphatikam yathā //449//. Цит. по: Quarnström 2012: 401.

Предметом же манаса, который, как предполагается, реализует функцию сознания, является функционирование чувственных способностей, а не внешний объект.

Таким образом, выражение «направляемое манасом» тоже должно пониматься как грахана (схватывание), поскольку у Виидхьявасипа «схватывание» наделено пониманием (сапратьяя).

Выяснив, что Виндхьявасип не признает совместной (одновременной) детерминации манаса и индрий в отношении внешнего объекта, но тем не менее признает последовательную детерминацию, мы можем предположить, что он сталкивается с серьезным вызовом этой концепции, в следующем тексте из ШТ: «И подобно тому, как манас осуществляет последующую детерминацию (анувьявасая) по отношению к детерминации чувственными способностями, чувственная способность дает доступ к познанию ментальной детерминации»³⁸⁶.

Джипсидрабуддхи недвусмысленно поясняет: «Посредством этого текста (Шастры — ШТ) две функции (функция чувственной способности и функция манаса) обозначены как дающие доступ к познанию друг друга (информирующие/оповещающие друг друга)»³⁸⁷.

Если ШТ с помощью этого текста пытается установить между функциями манаса и индрий некие симметричные отношения, то эта попытка явно наталкивается на трудности.

В чем состоит функция манаса? Допустим, что манас позволяет по-прежнему функцию чувственных способностей. Но вот обратное — это как раз и проблема: каким образом индрии могут дать доступ к познанию функции манаса? Значит ли, что автор ШТ признавал взаимную детерминацию манасом и индриями друг друга?

Эта проблема была предметом обсуждения в разных комментариях к ШТ.

Автор ШТВ^a, который, возможно, и выдвинул тезис о совместном действии манаса и индрий в отношении внешнего объекта и, как следствие, предположил, что определение чувственного восприятия в ШТ включает и функцию манаса, выдвигает ряд аргументов, уточняющих это положение и придающих ему логическую состоятельность.

Во-первых, он пытается объяснить детерминацию не в процессуальных, а в каузальных терминах: «Смысл Шастры (ШТ2) следующий: „В отношении сенсорной детерминации как условия, манас осуществляет последующую детерминацию в отношении того же внешнего объекта“»³⁸⁸. Иными словами, сахатва (содействие, совместность) функции индрий и функции манаса не исключает существования

³⁸⁶ *bāhyeṣv artheṣv indriyaṃ vyavasāyaṃ kurute. tasmīṃs tv indriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyaṃ kurute. yathā cendriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyaṃ kurute. evaṃ mānaṣaṃ vyavasāyaṃ indriyaṃ saṃvedayate*. Цит. по: Steinkellner 2017: 80.

В отличие от Штайнкелльнера, который передает глагол *saṃvedayate* как «осознавание» и поэтому не переводит слова: *mānaṣaṃ vyavasāyaṃ indriyaṃ saṃvedayate* как “so the sense is conscious of the determination on the mind’s side (*mānaṣa*)”, я попыталась передать каузативную форму этого глагола через перевод «давать доступ к познанию».

³⁸⁷ *ity anena granthena parasparasamvedanaṃ vṛttidvayaśyoktam*. Цит. по: Steinkellner 2017: 80.

³⁸⁸ *tasmīṃs tv indriyavyavasāye sati bāhya evārthe mano 'nuvyavasāyaṃ kuruta iti sāstrārthaḥ. — tato 'nanubhūtatvaṃ asiddham ity āha — hānir vetyādi*. Цит. по: Steinkellner 2017: 94.

каузальной детерминации во времени: сначала происходит осуществление сенсорной детерминации как условия, потом реализация функции манаса.

Штайнхелльнер поясняет эту позицию следующим образом: «Здесь сказано, что манас направляет свою последующую детерминацию внешнего объекта, принимая детерминацию через чувственную способность как (ее) предварительное условие (*indriyavyavasāye sati*). Это условие может состоять, как я полагаю, в факте участия чувственных способностей в выполнении манасом своей функции» (Steinkellner 2017: 95).

Во-вторых, автор ШТВ^a пытается избежать симметрии функций индрий и функций манаса по отношению друг к другу, которая может привести к абсурдному выводу, что чувственные способности «осознают» функцию манаса: «Однако функции чувственных способностей никак не могли быть разъяснены в Шастре как дающие доступ к познанию функции манаса. Слова „дающие доступ к познанию“ (в цитате из ШТ) „И подобно тому, как манас осуществляет последующую детерминацию (анувьявасая) по отношению к детерминации чувственными способностями, чувственная способность дает доступ к познанию ментальной детерминации“, следует читать в смысле обретения (*lābha*), как в классе глаголов *curādi*³⁸⁹. Смысл [этого отрывка таков]: коль скоро ментальная (манасическая) детерминация порождает сенсорную детерминацию, сенсорная детерминация тем самым обретает функцию детерминации со стороны манаса»³⁹⁰.

Или, как поясняется в другой цитате из ШТВ^a: «Это взаимное опознание (параспарасамведана) было объяснено не как непосредственное переживание (анубхава) по своей природе, а как обретение (прапти) по своей природе. В той степени, в которой о сенсорной детерминации становится известно/сообщается (самведьяте) благодаря ментальной детерминации, [функция] чувственной способности становится известной, т.е. обретает опознание от манаса, что означает, что она идет рядом»³⁹¹.

Разница между «переживанием», или «опознаванием/осознаванием», с одной стороны, и «обретением», с другой стороны, — это, с моей точки зрения, разница между когнитивным содержанием функции и фактом ее «физического» выполнения. Иными словами, это разница между познанием, осуществляемым в присутствии Пуруши как трансцендентного агента, и эпизодом функционирования Пракрити.

Випдхьявасина такое решение не устраивает, и вот по какой причине: если в познании внешних объектов А (ментальная детерминация) определяет Б (чувственную детерминацию), а Б (чувственная детерминация) зависит от А (ментальной детерминации) и они оба одновременно направлены на внешний объект, как в ШТВ^a, то возникает нежелательное логическое последствие, которое комментирует Джинендрабуддхи:

³⁸⁹ Грамматический термин *curādi* [«начинающийся с *cur*»], обозначающий десятый класс (*gaṇa*) глаголов. *Cur* — значит «воровать».

³⁹⁰ *indriyavṛttayas tu naiva manovṛttisaṃvedikāḥ sāstreṇoktāḥ. tathā hi — yathā cendriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyaṃ kurute, evaṃ mānasam vyavasāyam indriyaṃ saṃvedayate — iti vedayatīr ayaṃ lābhārthaś curādau paṭhyate. yathā cendriyavyavasāyaṃ manovyavasāyo jānāti, evaṃ mānasam vyavasāyam indriyavṛttiḥ prāpnotīty arthaḥ*. Цит. по: Steinkellner 2017: 83.

³⁹¹ *naivedaṃ parasparasamvedanam anubhavātmakam uktam, kiṃ tarhi prāptisvabhāvam. Yathendriyavyavasāyo manovyavasāyena saṃvedyate prāpyate, evaṃ mānasam vyavasāyam indriyaṃ saṃvedayate prāpnoti, tena saha saṅgacchata ity arthaḥ*. Цит. по: Steinkellner 2017: 86.

«Если в этом случае, (т.е.) в целях установлении (совместного) обретения (*prāpti*) объекта (*артха*), предполагается одновременность ментальной детерминации (*mano-vyavasāya*) с сенсорной детерминацией (*индрия-вьавасая*), то объектом этого [ментальной детерминации] может быть либо (1) внешняя вещь (*вншья*), либо (2) сенсорная детерминация (*индрия-вьавасая*). В случае первой (альтернативы) не будет отношения между воротами (*инструментом*) и стражем ворот (*субъектом*), поскольку если дополнительный содействующий фактор (*упакар*), возникающий совместно с чем-то другим, неспособен оказать содействие (этому другому), то неспособное оказать содействие (*анупакар*), не может быть воротами (*инструментом*). Или [другая альтернатива], состоящая в том, что ментальная детерминация может быть воротами (*инструментом*) сенсорной детерминации. Если же *манас* функционирует непосредственно в отношении внешнего объекта, то в этом случае функционирование другой *индрии* в отношении этого (внешнего объекта) было бы бесполезным, поскольку цель *Пуруши* была бы уже выполненной *манасом*»³⁹².

Отвергая предположение о совместной детерминации *индриями* и *манасом* внешнего объекта, *Випдхьявасин* ссылается на то, что функция чувственных способностей, которой содействует *манас*, сама не может содействовать *манасу*, т.е. между ними невозможна симметрия, и в этом смысле *индрия* не может считаться «воротами» (*инструментом*). Поэтому он поддерживает вторую альтернативу: *манас* детерминирует не внешний объект, а его обнаружение, освоение, детерминацию чувственными способностями — назовем это сенсорной детекцией, подтвердив тем самым положение ШТ: «Поскольку имеется особая (*вншеша*) детерминация (сенсорная детекция) непосредственного восприятия и [особая детерминация] *индрийного*»³⁹³.

Джипеидрабуддхи комментирует фразу из ШТ: «Определение чувственного восприятия состоит в том, что „чувственные способности осуществляют детерминацию (*вьавасая*) в отношении внешних объектов“. „В отношении этой сенсорной детерминации *манас* осуществляет последующую детерминацию (*анувьавасая*)“, которая является актом припоминания и следует сразу же за [сенсорной детерминацией]. И поскольку *манас* осуществляет последующую детерминацию по отношению к сенсорной детерминации, (припоминание) постулируется как следующее немедленно [за ней], таким образом, чувственная способность сообщает о (*saṃvedayate*), т.е. напоминает (*smārayati*)»³⁹⁴ о ментальной детерминации. В этом смысл»³⁹⁵.

³⁹² *tatra yadi prāptiprasiddhyartham indriyavyavasāyena manovyavasāyasya yaugapadyam iṣyate, tasya viśayo bāhyārthaḥ syād indriyavyavasāyo vā. yadi pūrvah — dvāradvāribhāvo na syāt, ahoṭpannasyopakāritvāyogād anupakāriṇaś ca dvārabhāvānupapatteḥ. anyathā manovyavasāyo 'pīndriyavyavasāyasya dvāraṃ syāt. yadi ca manaso bāhye 'rthe sākṣādvṛttiḥ, evaṃ satītareṣāṃ indriyāṇāṃ tatra vṛttir apārthikā prāpnoti, manasaiva puruṣārthasya sampāditatvāt.* Цит. по: Steinkellner 2017: 84.

³⁹³ Цитата из ШТ: *smṛtipṛtyakṣavyavasāyaviśeṣaḥ*. Цит. по: Steinkellner 2017: 90.

³⁹⁴ Глагол *saṃvid* в каузативе.

³⁹⁵ *bāhyeṣv artheṣv indriyaṃ vyavasāyaṃ kurute pratyakṣalakṣaṇam, tasmīṃs tv indriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyaṃ kuruta ity anantaraṃ smārtam. yathā cendriyavyavasāye mano 'nuvyavasāyaṃ kurute 'nantaroktam, evaṃ mānaṣaṃ vyavasāyaṃ indriyaṃ saṃvedayate smārayatīty arthaḥ...* Цит. по: Steinkellner 2017: 82.

Этой трактовкой вводится оператор памяти как каузативный фактор по отношению к чувственной способности, что еще больше занутывает ситуацию, поскольку ШТ уже связала память с манасом.

Випдхьявасин воспроизводит этот же отрывок из ШТ и дает свой грамматический комментарий глаголов в каузативной форме, призванный обосновать его интерпретацию:

«Таково значение этого отрывка, поскольку глагольные корни (такие, как *saṃvedaya-*) имеют много значений. Значение второго (глагольного корня *stāraya*) следует понимать здесь в соответствии с (правилом): аффикс *ṇis* добавляется к корню в смысле действия каузального агента (*hetumat*)³⁹⁶. Ибо, действуя в пользу манаса, способом, благоприятствующим припоминанию, чувственная способность будто использует его. Только благодаря припоминанию можно предположить, что познание (внешнего) объекта было осуществлено (манасом), когда (он) принял на себя функцию (сенсорной детерминации) в качестве своего объекта»³⁹⁷.

Обратим внимание на то, что этот комментарий также апеллирует к каузативной форме глагола «осознавать» (самвид), но толкует этот глагол не в смысле «достичь» или «обрести» (пранта, лабдха), как в ШТВ^a, т.е. не в смысле чисто технической операции, которую мы можем трактовать как действие Пракрити, а в смысле когнитивного эпизода, субъектом которого являлся манас как «представитель» трансцендентного сознания Пуруши.

Итак, Виндхьявасин связывает функцию понимания (пратьяя) исключительно с манасом и отождествляет ее с припоминанием. Для его концепции чувственного познания как праманы необходимо, чтобы манас был связан с индриями не в самом процессе их функционирования, что предполагается определением из ШТВ^a, а немедленно вслед за этим процессом, т.е. функция манаса должна быть максимально «хронологически-топологически» приближена к действию индрий, по аналогии с тем, как индрии должны быть близки своим объектам в акте чувственного восприятия (ср. попятие индрия-артха-санпикарша). Это позволит индриям, которые, функционируя сами по себе, лишены попимания (апратьяя), быть «направляемыми манасом» через припоминание.

Но как это возможно, если функция манаса вступает в действие лишь после того, как непосредственное чувственное восприятие объектов уже свершилось без направления манасом? Что собственно может вспомнить манас, если он не припимал никакого участия в процессе? Этот же вопрос, как мы увидим, поставит перед Виндхьявасипом и Дигнага.

Випдхьявасин оказывается в очень сложном положении: ему нужно объяснить свою концепцию непосредственного чувственного восприятия (грахана) как сапратьяя, наделенную пониманием, с одной стороны, и убрать манас из этого процесса, отождествив его с припоминанием — с другой.

И здесь приходится *Deus ex machina*, или гипотеза *ad hoc* в виде Пуруши. Индрии лишь «имитируют» функцию попимания. Все эти «как бы», «будто»,

³⁹⁶ Ссылка на правило Панини: Пан. I.1. 62, Варг. 7.

³⁹⁷ ...*anekārthatvād dhātūnām. dvitīyaś ca hetumaṇ ṇij iha vedīavyaḥ. indriyaṃ hi smaraṇānukulaṃ manasa upakāraṃ kurvāt tat prayukta iveti. smaraṇenaiva vṛttiviśayīkaraṇe 'rthadr̥ṣṭiḥ prasīdhyatīti manyate.* Цит. по: Steinkellner 2017: 88–89.

«подобно», «по видимости» в текстах Випдхьявасина свидетельствуют, на мой взгляд, о том, что он постоянно держал в уме модель отношения Пуруши и Пракрити, — модель, которая, спасая трансцендентность Пуруши, любое проявление сознания в деятельности Пракрити сводит к имитации, подражанию, уподоблению «чистому сознанию» Пуруши.

Как же в этом случае объяснить определение чувственного восприятия, приписываемое Випдхьявасину, в котором он называет функцию чувственных способностей «авнкальпака» (свободно от ментальных конструкций)? Было бы естественно предположить, что чувственные способности, будучи сами по себе апаратыя (лишенными понимания), являются также и авнкальпака, но ведь опи же сапратьяя. Как соотносятся авнкальпака и сапратьяя как характеристики чувственных способностей? Даже если Виндхьявасин понимает сапратьяя как некий эмерджентный эффект, который появляется в чувственном познании (грахана) благодаря манасу из-за его близости к Пуруше, все равно ментальное конструирование — это некий новый элемент в сравнении с пониманием (сапратьяя), ведь последнее вполне может быть и бессловесным и некоинцентуальным.

Обратим внимание на интересную параллель. Модусы детерминации: выявасая (для чувственных способностей) и анувыявасая (для манаса) у Виндхьявасина перекликаются с парой «выявасая-анувыявасая» в анализе Ватсьяной Пакшиласамином слова «выявасая-атмака» (имеющее природу определенности/достоверности) из определения восприятия ПС 1.1.4. Под выявасаяй он имел в виду уверенность в достоверности наших непосредственных ощущений, возникающую интуитивно, без слов и размышлений, как состояние, противоположное сомнению. Именно эта первоначальная уверенность удостоверяется, согласно Ватсьяне, последующей детерминацией (анувыявасая), которая выражается дискурсивно.

В случае ранней санкхьи, особенно в концепции Випдхьявасина, статус адхьявасаи, или выявасаи, с одной стороны, и анувыявасаи (последующей выявасаи) — с другой, представляет проблему, особенно в свете его трактовки терминпов апаратыя и сапратьяя в отношении чувственного восприятия. Он отрицал, что сенсорное восприятие является апаратыя (непонимающим) по той причине, что в этом случае оно не может считаться инструментом достоверного познания, но обосновывал его наделенность пониманием (сапратьяя) некой почти мистической связью с сознанием Пуруши (при посредничестве манаса — главного представителя Пуруши в Пракрити). Это отразилось и в его трактовке граханы, обычно понимаемой как непосредственное восприятие, отождествляемое с алочанаматрой, т.е. как апаратыя.

Пришло время обратить более пристальное внимание на понятие граханы как предмет обсуждения в ранней, доклассической санкхье. Само слово «грахана», букв. «схватывание», восходит к метафоре хватательного жеста, который стал отождествляться с познанием не только в индийской, но и в европейской культуре: лат. *sarege* означает и «схватить руками», и «поймать». В русском языке эта связь сохраняется в глаголе «понимать» (понимать означает схватывать). Речь, как правило, идет об интуитивном понимании, которое не обязательно выражается словами.

Относительно термина грахана (в местном падеже, выражающем условие) Випдхьявасин поясняет: «Чтобы указать на *неконструирующий характер (ниви-*

кальпакатва) функции (чувственных способностей), об их специфике (бхеда) [в ШТ] сказано: действующее при схватывании (грахане) звуков и т.д. Т.е.: „только в случае схватывания собственной формы (чувственных объектов)“ это является восприятием как инструментом достоверного познания. А не иначе. Ибо, хотя это (схватывание чувственными способностями) не имеет место в случае ментального конструирования, несмотря на это, последователями Джаймини и другими³⁹⁸ придумывается конструирующее восприятие. По отношению к этому конструирующему восприятию (Шастрой — ШТ) было добавлено, что функция каждой из чувственных способностей осуществляется в случае схватывания (грахане), а не в случае конструирования»³⁹⁹.

Этой цитатой подтверждается, что Виндхьявасин считал грахану как непосредственное чувственное восприятие отличной от ментального конструирования. Он толковал грахану как прямой доступ к природе объекта, не опосредованный дискурсивным ментальным конструированием (авикальпака), хотя при этом, как мы видели, признавал за чувственными способностями надлежность пратьяхей (пониманием) — сапратьяхей.

В этой связи возникает вопрос: если грахана — это функция чувственных способностей, которая состоит лишь в том, что они принимают форму своих объектов как они суть, т.е. какими эти объекты являются в тот момент, когда происходит их схватывание (грахане... вартамана), то откуда берется понимание? Может ли понимание иметь чисто сенсорное происхождение? Вроде бы нет, ведь функция индрий в чистом виде является, по Виндхьявасину, апрайяхей, лишенной понимания. Манас тоже не может быть источником пратьяхей, так как его функция детерминации возникает лишь на следующем этапе: на стадии анувьавасая, или последующего удостоверения. Значит, источником пратьяхей может быть только то, что не имеет никакого отношения к физиологическому, природному механизму чувственного восприятия, но что неизменно присутствует в любом познавательном эпизоде, — это трансцендентное сознание Пуруши.

Если мы рассмотрим это положение Виндхьявасина как попытку объяснить участие сознания в физиологическом процессе восприятия, то в определении статуса сапратьяхей по отношению к индрия-вритти, или функции чувственных способностей, нам может помочь категориальный аппарат современной когнитивной психологии. В его терминах можно увидеть в индрия-вритти и сапратьяхей попытку выделить разные уровни когнитивных процессов. Первый уровень — уровень первичных когнитивных явлений — конституируется контактом чувственных способностей с их объектами и первичной апроприацией этих объектов путем принятия их формы, оно сопровождается метакогнитивным процессом первого уровня, выраженного в термине вьявасая, который можно трактовать как интуитивную оценку степени адекватности познания в форме ощущения доверия/

³⁹⁸ Речь идет о каких-то конценциях ранней мимансы. Это доказывает, что споры о конструирующем/неконструирующем характере восприятия между индийскими философами велись, возможно, и до появления на сцене Дигнаги.

³⁹⁹ *vṛttināṃ nirvikalpatvopadarśanārtham etad bhedenoktam — śabdādīnāṃ grahaṇe vartamāneti. etad uktaṃ bhavati — svarūpagrahaṇamātre vartamānā pratyakṣaṃ pramāṇaṃ nānyatheti. yady api vikalpane 'syāḥ sambhavo nāsti, tathāpi jaiminiyādibhir vikalpakaṃ pratyakṣaṃ kalpitam. tadapekṣayaitad viśeṣaṇam. sarvaiva tu vṛttir grahaṇamātre vartate, na vikalpana iti. grahaṇe vartamāneti tatsvabhāveti arthaḥ.* Цит. по: Steinkellner 2017: 62–63.

уверенности. Вьявасая не выражается дискурсивно, она только ощущается. Над вьявасаяй как первым уровнем метакогнитивного процесса надстраивается второй уровень — собственно ментальная (манасическая) функция памяти — анувь-явасая, последующее удостоверение информации: манас в следующий момент, после реализации функции чувственных способностей, получив от них сигнал, реализует метакогнитивный акт припоминания.

Если трактовать авикальпакатва — лишенность функции ментального, дискурсивного конструирования и сапратьяя (наделенность пониманием и т.п.) в свете разделения первичных когнитивных процессов и метакогнитивного, но тем не менее недискурсивного уровня их оценки, то это поможет объяснить их совместимость в рамках функции праманы: грахана+пратьяя=прамана.

Джипендрабуддхи цитирует комментарий, поддерживающий противоположную Виндхьявасину позицию (Штайнкелльнер обозначает этот комментарий как ШТВ^с): *«Другие же предполагают, что только функция (чувственных способностей), которая характеризуется отсутствием понимания (апратьяя), является инструментом достоверного познания, тогда как результатом [ее действия] является сапратьяя (наделенность пониманием). Они объясняют выражение „действующее при схватывании (грахана)“ следующим образом: „Когда схватывание является результатом, который должен быть осуществлен, [функция чувственных способностей] действует как инструментальная причина схватывания“»*⁴⁰⁰. Иными словами, эта позиция состоит в определении граханы как праманы, несмотря на то что грахана есть апратьяя.

Споры о том, чем является то или иное познавательное событие — инструментом или результатом, имели общеиндийский характер и, по всей видимости, предшествовали Дигнаге, или по крайней мере он не был их инициатором. Возникли ли они в кругах именно санкхьи или в абхидхарме — установить трудно. По своей сути сама постановка такого вопроса ставила проблему: что именно считать познанием (когнитивным событием), а что просто инструментом, способствующим его возникновению, не имеющим собственного «познавательного» содержания? Если мы признаем схватывание (грахану) результатом, то оно будет узнаванием или пониманием чего-то нового, т.е. событием познания. В этом случае функция чувственных способностей как инструмента не будет сапратьяя, когнитивным эпизодом. Виндхьявасин подчеркивает это в метафоре света лампы, который просто светит на объекты (алочана-матра), но сам себя не освещает.

Но это еще не все. Для полноты картины приведу еще одно свидетельство. В комментарии к ШТ, идентифицированном Штайнкелльнером как ШТВ^а, мы находим еще один подход к определению характеристики «грахана... вартамапа»:

*«Случай, когда функция (вритти) чувственной способности имеет место в интервале между чувственной способностью и ее объектом, как между кнутом и его ударом или между травой дурва и водой»*⁴⁰¹, она определяется как

⁴⁰⁰ *anye tv apratyayām eva vṛttiṃ pramāṇam icchanti, sapratyayām tu phalam. grahaṇe vartamāneti caivaṃ varṇayanti. grahaṇe phale kartavye grahaṇanimittaṃ pravṛttety arthaḥ.* Цит. по: Steinkellner 2017: 63.

⁴⁰¹ Штайнкелльнер ссылается на объяснение этих примеров Биргит Келльнер: Steinkellner 2017: 61, прим. 62.

не фиксированная в отношении собственного объекта. [Функция, которая считается] фиксированной (в отношении ее объекта) и являющаяся полностью реализованной с помощью модификации в форму объекта, называется граханой (схватыванием)»⁴⁰².

Согласно убедительной трактовке Биргит Келльнер, операция чувственной способности «не фиксирована» (*apraṭiṣṭhita*) на своем объекте, когда она происходит в пространстве между органом чувств и объектом, подобно удару кнута, который пока не достиг своего объекта, или воде, которая уже вылилась из кувшина, но еще не достигла травы. Напротив, фиксированная и реализованная операция чувственных органов состоит в их трансформации в форму объектов. Когда эта операция доведена до конца, это называется схватыванием (см.: Kellner 2016: 138).

«В случае запаха и т.п., когда пространство (между индрией и ее объектом) отсутствует, сразу же после контакта с объектом начинается модификация (викрия) чувственной способности (в форму объекта), и функция (чувственной способности) познаваема как в полной мере не развернутая модификация (викрия) в том смысле, что принятие формы/аспекта (акара) объекта не является полностью реализованным (паринишпанна). (Функция), полностью реализованная (паринишпанна) для этого случая, будет внутренним схватыванием (антарграхана)»⁴⁰³.

Относительно этого отрывка рискну предложить свое толкование: поскольку, в отличие от объектов зрения, объекты «контактпроявляющих» индрий — запахи, вкусы, тактусы — не имеют строго определенных границ, решение о завершении функции этих органов принимает, так сказать, вышестоящая инстанция — внутренний орган (будь то буддхи или манас). Здесь грахана — это функция, состоящая в модификации чувственных способностей в форму соответствующих объектов, которая имеет *разные степени реализации* в зависимости от формы чувственного познания⁴⁰⁴.

В определении ШТ2 грахана описывается как процесс, происходящий в настоящее время, что подчеркивается медиальным причастием *varṭamānā*. Связь чувственных способностей с их объектами, которые пребывают с ними в контакте, с настоящим временем специально отмечается в следующем тексте: «И способность функционировать в настоящее время в отношении объектов своей сферы характерна для слуха и т.н.»⁴⁰⁵.

Речь идет о двух ограничениях в функционировании чувственных способностей: 1) они схватывают только объекты своей сферы действия; 2) это схватыва-

⁴⁰² *indriyaviśayāntarālavartinī kaśābhighātavad dūrvājalavad vā viśaye svasmīn apraṭiṣṭhitā vṛttir ucyate. praṭiṣṭhitā tu viśayākkāreṇa pariṇāmena pariniṣpannā grahaṇam iti.* Цит. по: Steinkellner 2017: 61.

⁴⁰³ *yatrāpi cāntarālam nāsti ghrāṇādau, tatrāpīndriyasya viśayasamyogānantaram vikriyopajāyamānā viśayākkāratvenāpariniṣpannā vṛttir jñeyā. tathāpariniṣpannāntargrahaṇam.* Цит. по: Steinkellner 2017: 61. Штайнкелльнер связывает внутреннее схватывание с антаграханой. Там же.

⁴⁰⁴ Биргит Келльнер отмечает, что «это может показаться интуитивно возможным в случае, когда орган чувств и объект отделены пространством, как в акте зрения, но может показаться контринтуитивным в случае, когда органы касаются своих объектов, например при обонянии, вкусовых и тактильных ощущениях» (Kellner 2016: 138).

⁴⁰⁵ “*śrotādinām svaviśayaviniveśam sāmpratākālavṛttitvaṃ ca.*” Цит. по: Steinkeller 2017: 102–103.

ние происходит в настоящее время, т.е. опи постигают только объекты, которые присутствуют здесь и сейчас, существуют в настоящее время⁴⁰⁶.

Этим чувственные способности отличаются от манаса, функция которого по этой причине отождествляется с памятью. Детерминация с помощью манаса обозначена как анувьывасая, слово «ану» указывает на то, что эта функция манаса имеет место после функции вьявасая, реализованной чувственными способностями.

Джипендрабуддхи цитирует и критикует еще одну попытку обосновать тезис ШТ о симметричности функций индрий и манаса по отношению друг к другу: «Функция слуха и т.п. в отношении внешнего объекта является восприятием как инструментом достоверного познания. Вслед за сенсорной детерминацией манас осуществляет последующую детерминацию. Таково значение [цитаты из ШТ 63.F.S.ṢṬ6]. В противном случае, если бы детерминация манаса имела место (во время) функционирования чувственных способностей, использование слова „последующий“ (ану) не имело бы смысла, поскольку функция чувственных способностей не переживается ранее ничем другим. Более того, рассуждение [ШТ] по аналогии (63.F.S.ṢṬ6, *yathā... evam*). [Поэтому] в [ШТ63.F.S.ṢṬ6] сказано следующее: „Подобно тому, как манас функционирует по отношению к внешнему объекту в зависимости от содействия индрии, индрия, со своей стороны, функционирует в зависимости от содействия манаса“ — это было уже отвергнуто, а именно, для осуществления детерминации манасом, которая не является восприятием воспринятого, познание (внешнего) объекта не имеет места»⁴⁰⁷.

Джипендрабуддхи опровергает тезис симметричности функций индрий и манаса (рассуждения по аналогии) на основании опровержения идеи их совместного функционирования по отношению к внешнему объекту.

Если строго придерживаться коцепции Випдхьявасина о разведении во времени операций индрий и манаса, вьявасая и анувьывасая и их соответствующих объектов (для индрий — внешних объектов, для манаса — модификации индрий в форме внешних объектов), это полностью исключает доступ манаса к внешним объектам, поскольку в противном случае имело бы место восприятие уже воспринятого, о чем предупреждает Джипендрабуддхи.

Значит, манас не имеет отношения к восприятию. Этим аргументом, как мы увидим, воспользуется Випдхьявасин, чтобы опровергнуть обвинение Дигнаги в узости дефиниции восприятия ШТ2. Что же остается на долю бедного манаса? Если только функция памяти, то функционирование чувственных способностей без участия манаса будет лишено направленности (адхиштхана) и, стало быть,

⁴⁰⁶ Эти принципы воспроизводятся и в СК [СК 33bc]: «П функционирование слуха, и [функционирование] др. чувственных способностей, фиксирующих свой объект, происходит в настоящее время». Принцип воспринимаемости индриями только своих объектов провозглашается и в СК 31ab (*svāṃ svāṃ pratipadyante*).

⁴⁰⁷ *śrotrādivṛttir bāhye 'rthe pratyakṣaṃ pramāṇam. tasmīṃs tv indriyavyavasīte 'rthe manaḥ paścād vyavasāyaṃ kuruta ity arthaḥ. anyathā yadīndriyavṛttāḥ eva mānaso vyavasāyaḥ syāt, anuśabdaprayogo 'narthakaḥ syāt, indriyavṛtteḥ kenacit prāg ananubhūtatvāt. atideśo 'py upakāramātrātideśād upapadyate. etad uktaṃ bhavati — yathendriyopakārāpekṣaṃ bāhye 'rthe manaḥ pravartate, evaṃ manopakārāpekṣaṃ indriyaṃ api — iti, tasyāpy etad apratyakṣopalambhasya nārthadrṣṭiḥ prasidhyatīty anenaivāpāstaṃ*. Цит. по: Steinkellner 2017: 88.

попимания (пратъяя). Если же индрии детерминируют внешние объекты, а манас вспоминает их детерминацию, то как манас может вспоминать ее, не переживая ее в тот момент, когда она происходит? Это вопрос Дигнаги. Теоретически можно было бы рассматривать сенсорную детерминацию, или *вьявасаю*, как фиксирование, неосознанное запоминание: чувственная информация как бы закладывается в память для будущего использования — когнитивные психологи называют это *проспективной* памятью, в противоположность *ретроспективной* — припоминанию, с которой можно связать припоминание манаса.

В отличие от индрий, которые действуют лишь в отношении присутствующих объектов, манас имеет более широкое поле функционирования, включающее объекты всех трех времен: проспективное фиксирование информации, поступающей от индрий, позволяет производить ее обработку в любой последующий момент времени. Однако совсем необязательно, что запоминание осуществляется в попятной или вербальной форме, поэтому *адхьяваса*/*вьяваса* может проявляться и как запоминание определенного ощущения, а не только как запоминание нашей его словесной интерпретации.

Концепция *смрити* как припоминания манасом также вписывается в идею метакогнитивных процессов. Однако по тем осколкам дискуссий авторов ранней *санкхьи*, которые донес до нас Джипендрабуддхи, реконструировать концепции отдельных комментаторов невозможно, поэтому лучшее, что можно сделать, — это хотя бы поставить некоторые вопросы.

Что считать двумя этапами когнитивного процесса:
апратья-сапратъя или *нирвикальпака-савикальпака*?

Выделение в когнитивном процессе двух операций: сенсорной, осуществляемой органами чувств, и ментальной, осуществляемой манасом, — которое мы находим во многих индийских эпистемологических теориях, можно представить как результат того критического анализа, который осуществил Дигнага, чтобы очистить непосредственное восприятие от связи с языком и мыслительными операциями. У Дигнаги все, что не попадает в определение непосредственного восприятия как свободного от *кальпаны* (ментального конструирования), передается мышлению, инструментом которого является логический вывод, или умозаключение. Мыслительные операции типа перцептивного суждения (например, «это корова») помещаются буддистом в сферу мысленных конструкций (*кальпана*), которые «не дотягивают» ни до статуса непосредственного восприятия (поскольку выражены вербально), ни до статуса логического вывода (поскольку не имеют формы выведения из «выводного признака»). Брахмапистские школы (*санкхья*, *ньяя*, *вайшешика*, *миманса*), превратившие названные две операции в два этапа или две фазы *праманы* восприятия, поместили перцептивное суждение, «отбранное» Дигнагой, во второй этап, который, с их точки зрения, тоже относится к восприятию и является формой его вербально-концептуального удостоверения (*савикальпака*).

Однако, когда мы анализируем содержание отрывков из ранних источников *санкхьи*, мы видим, что концепция двух этапов чувственного восприятия уже

обсуждалась в ранней санкхье и других школах, но не обязательно в терминах нирвнкальпака и савикальпака. Водоразделом между двумя этапами считались и другие характеристики: апрагья в отличие от пратъя, вьявасая в отличие от анувьявасая. Эти характеристики я бы отнесла к метакогнитивному уровню, тогда как нирвнкальпака и савикальпака, с моей точки зрения, характеризуют сам первичный когнитивный процесс — его додискурсивную и дискурсивную, пропозициональную форму.

В ньяе первые наброски метакогнитивной теории двух этапов были, по моему мнению, у Ватсьяяны, который вряд ли был знаком с теорией Дигнаги и поэтому мог иметь в виду именно то, что я называю метакогнитивным уровнем (Вачаспатимишра систематически развил ее в когнитивном направлении). В вайшешике первым заговорил о двух стадиях восприятия в духе Дигнаги, но в терминологии скорее ранней санкхьи (вспомним его термин «алочана-матра») — Прашастапада, в мимансе — Кумарила Бхатта, в санкхье же — Ишваракришна.

Как и у Ватсьяяны с Прашастападой, у Ишваракришны теория двух этапов еще не приобрела четкие концептуальные очертания, и поэтому ее систематическое изложение и обоснование стало делом более поздних авторов (автора ЮД для санкхьи, Шридхары для вайшешики, Вачаспатимишры для ньяи, Кумарила Бхатты и Прабхакара Бхатты для мимансы).

Обращаясь к истории классической санкхьи, мы можем заметить, что, в отличие от дефиниции, представляющей собой комбинацию ШТ1+ШТ2 и сфокусированной на функционировании индрий как маркирующем признаке восприятия в качестве инструмента достоверного познания (праманы), в центре дефиниции Ишваракришны — характеристика «определенное/детерминирующее познание» (адхьявасая) («Восприятие есть детерминация в отношении объектов каждой из [чувственных способностей]»⁴⁰⁸). С моей точки зрения, это определение подчеркивает именно метакогнитивную функцию восприятия, тот факт, что мы должны быть уверены в нашем чувственном познании, чтобы использовать его на практике.

Доказательством того, что Ишваракришна понимал адхьявасая не как функцию органов чувств (как в определении ШТ), автор ЮД и вслед за ним исследователь эпистемологии ЮД Э. Харцер видят в том, что в СК 23 адхьявасая приписывается буддхи, а алочана-матра («только постижение», «чистое постижение») — чувственным способностям, т.е. индриям (Harzer 2006: 76).

Кроме того, в ЮД адхьявасая определяется как операция, следующая за операцией чувственных способностей: «то, что возникает (выпадает) вслед за осуществлением операции чувственных способностей в отношении объектов, есть адхьявасая (удостоверение, детерминация, обретение уверенности, определенное познание)»⁴⁰⁹.

Наконец, в ЮД четко разделяется функция грахана (чистое схватывание/постигание) как связанная с индриями и пратъя как ментальное конструирование, связанное с внутренним органом (антахкарана), с какой именно функцией внутреннего органа (буддхи или манасом) — не уточняется. Однако отмечается

⁴⁰⁸ СК 5.prativisayādhyavasāyo dṛṣṭam.

⁴⁰⁹ upāttaviśayendriyavṛttiyupanipāti yo 'dhyavasāyah. Цит. по: Harzer 2006: 76. Перевод мой. — В.Л.

специфика ментального конструирования в сравнении с чувственным постижением. Харцер выделяет по тексту ЮД три необходимых условия этого этапа познания: (i) его объект неограничен (анията) (в отличие от ограничения сферы объектов для каждой из чувственных способностей); (ii) этот объект может существовать в трех временах (прошлом, настоящем и будущем); (iii) этот объект был постигнут ранее, что требует участия памяти (см.: Harzer 2006: 76).

Харцер обращает внимание на то, что ЮД использует терминологию, отличную от терминологии СК: «грахана» вместо «алочана-матра» в СК и «пратьяя» вместо «адхьявасая» в СК. Она предполагает, что автор ЮД обращается к терминологии ранней санкхьи (Harzer 2006: 76), что вполне находит свое подтверждение в каталоге цитат из ШТ и комментариев, опубликованных Эрнстом Штайнкелльнером (Steinkellner 2017).

Тот факт, что функционирование чувственных способностей Ишваракришна поимал как неопределенное, автор ЮД находит в СК 28: «Признано, что функция няти [чувственных способностей] есть только чистое ощущение цвета и других [чувственных объектов]»⁴¹⁰. Отметим, что характеристика алочана-матра (только ощущение или чистое ощущение) встречается и у Прашастапады. Не исключено, что Прашастапада позаимствовал ее из ранних источников санкхьи (в том числе и комментария Виндхьявасипа).

Таким образом, в истории санкхьи три определения дополняют одно другое: характеристика «авнкальпака» Виндхьявасипа дополняет характеристику «индрия-вритти» автора ШТ Варшаганы, а характеристика «адхьявасая» Ишваракришны дополняет суммарное определение «Варшагана + Виндхьявасип». Так поэтапно складывается коинциденция двух фаз, или стадий, восприятия: нпрвнкальпака и савнкальпака, соответственно, свободного от ментального конструирования и наделенного ментальным конструированием, которая первоначально формулируется в СК 5, а затем систематически разворачивается в ЮД. Первый этап — это неопределенное ощущение, второй — определенное детерминирующее, удостоверяющее восприятие. В этой новой для санкхьи теории за этапом непосредственного восприятия следует этап удостоверяющего ментального конструирования (адхьявасая, пратьяя). Тем самым метакогнитивная функция обретения уверенности связывается автором ЮД с дискурсивным познанием, а не с чистым ощущением, с которым она была связана у ранних авторов санкхьи, а также у Ватсьяны.

В результате Дигнага оказывается «по одну сторону баррикад» с санкхьями Варшаганьей (Варшаганой) и Виндхьявасипом в том отношении, что, как и они, выводит за границы чувственного восприятия любую нашу интерпретацию содержания этого восприятия. Ишваракришна же, и особенно автор ЮД, в результате внутренней полемики между санкхьями и затем разными школами индийской философии примкнули к противоположному лагерю, т.е. к тем, кто считает пропозициональную форму восприятия необходимым условием ее функционирования в качестве инструмента достоверного познания. Как можем мы знать что-то достоверно, если не отдаем себе отчета в том, что воспринимаем?

⁴¹⁰ СК 28: rūpādiṣu pañcānām ālocanamātram iṣyate vrttiḥ. Цит. по: Харцер 2006: 76.

Харцер связывает появление конценцин двух этапов с попыткой индийских философов выйти за пределы чисто религиозного контекста и вступить на почву логики и эпистемологии. Она пишет: «Неиропознциональное восприятие — это непосредственный оыт, который может быть ириравнен к мистическому опыту. Формулировка идеи пропознционального восприятия выводит восприятие из его религиозного контекста и перемещает в область логики и эпистемологии. Ишваракришна и его анонимный комментатор, автор „Юкти-дипики“, оба создали санкхью как школу, которая отошла от религиозных поисков и сосредоточилась на философских» (Harzer 2006: 77).

Хотя я тоже считаю, что интерес к непосредственному восприятию и попытка дифференцировать его от других форм познания связаны с первостепенной важностью непосредственного мистического оыта, тем не менее я думаю, что сам этот интерес «оторвался» от питавшей его религиозной почвы значительно раньше, в доклассической санкхье, и что это не имело ирямой связи с введением идеи «пропозиционального» восприятия. Разве Варшагана, Виндхьявасин и тем более Дигнага не являются философами и теоретиками, даже если они не признают пропозициональное восприятие ираманой?

В реконструкцин Фрауваильнера развитие санкхьи происходило так: ее учение пришло в упадок из-за разногласий между авторами разных комментариев в трактовке ШТ, а также из-за поражений в спорах с буддистами. Дигнага своей критикой обнаружил слабые места в аргументах саикхьев и тем самым бросил им серьезный вызов. Ишваракришна систематизировал учение саикхьи в своих кариках, отбросив определенные интерпретации, идущие вразрез с основной доктриной санкхьи, выстроившей им, — например, некоторые идеи Виндхьявасина и трактовки Мадхавы, — а также, возможно, учтя критику Дигнаги. Автор ЮД, имя которого не дошло до нас, встраивая СК в контекст критики дигнаговской трактовки восприятия, обосновал их валидность в полемике с буддистами и представителями других школ.

В Индии очень сложно — а в большинстве случаев ирактически невозможно — установить абсолютную хронологию авторов или текстов, особенно древнего периода. Для оиределения относительной хронологии в нашем случае бсрется самая надежная дата, каковой считается время жизни Дигнаги (480–540), и вокруг нее выстраивается остальная картина. Поскольку по крайней мере три автора доклассической санкхьи (Вришагана, Виндхьявасин и Мадхава) были известны Дигнаге, это может значить, что они либо жили до него, либо были его старшими современниками. Ишваракришна, автор СК, и неустановленный автор ЮД могли либо быть младшими современниками нашего буддиста, либо жить после него. Это иринципиальное положение иринято ирактически всеми современными исследователями, в более же точных датировках наблюдаются вариации⁴¹¹.

⁴¹¹ Вришагапья — ок. 100–300 (Larson etc.) — пачало IV в. (Фрауваильпер), примерное время появления СК — с 300–499 (разные авторы) по 550 г. (Harzer 2006: 28), автор ЮД — вторая половина VI в., после СК (Harzer 2006: 28).

Медленное чтение (ПСВ I.5, карики 25–33)

Дискуссия 1 (А).

*О корреляции между чувственными способностями
и сферами их действия*

А. «Восирятие — это функция/функционирование/операция (вритти) слуха и других чувственных способностей». В ЮД это определение приписывается Варшаганам (Vārṣaganāḥ), последователям Варшаганы, или Варшаганье (Vārṣaganya), предположительно автору ШТ⁴¹². Далее раскрывается корреляция между чувственными способностями, или органами (индриями), и их соответствующими объектами, а также определяется роль манаса. Процитировав это определение, Дигнага не спешит его обсуждать или критиковать. Он откладывает все важные положения, сформулированные в нем (роль индрий, роль манаса), для последующего критического анализа.

Предметом его первого аргумента является корреляция индрий (чувственных способностей) и сфер их действия.

Санкхья признает 10 индрий: пять когнитивных (буддхи-индрия, букв.: способностей буддхи как «имитатора» воспринимающего сознания) и пять двигательных (кармендрия) способностей. Все они считаются продуктами трансформации (паринама) Пракрити, или Прадханы (первоисточника — основной материально-психической силы). Индрии возникают из аханкары («делателя я»), психической функции, отвечающей за индивидуальную окраску чувственного опыта. Поэтому в санкхье индрии являются не столько телесными органами, продуктами материальных элементов (бхаутика), как во многих других школах, сколько психическими способностями⁴¹³.

Функционирование (вритти) каждой индрии представляет собой ментальную модификацию (паринама) в форму объекта, соответствующего ее компетенции. Как и их объекты, индрии представляют собой определенные комбинации трех гун — субстанций-сил: саттвы, раджаса и тамаса.

Наряду с другими школами индийской философии санкхья связывает каждую индрию с определенной сферой действия: слух действует в отношении звуков, осязание — тактуса, зрение — цвета, вкус — вкусов, обоняние — запахов. Невозможно, чтобы индрия воспринимала объект не «своей» сферы деятельности, например, вкус не воспринимает звуки, запахи, тактуса и т.п. Каждый объект, по санкхье, и соответствующие ему индрии содержат три гуны в разных пропорциях. Таков в общих чертах контекст, в рамках которого следует трактовать аргумент Дигнаги.

⁴¹² См.: ЮД 76, 21. Это подтверждается и другими источниками. см. (Steinkellner 2017: 55, прим. 56, пункты 3, 4).

⁴¹³ Майк Бёрли предлагает еще более радикальное толкование: «Оригинальный текст („Санкхья-карики“. — В.Л.) меньше озабочен органами чувств или способностями (т.е. зрением, слухом и т.д.), чем модусами ощущений, под которыми я имею в виду типы феноменологического опыта, известные как эпизоды видения, слышания, обоняния, etc.» (Burly 2012: 116).

Дигнага утверждает, что учение санкхьи о трех гунах не позволяет логически обосновать функционирование чувственных способностей по отношению к их собственным сферам деятельности (свавишья-вритти).

Ва. Аргумент Дигнаги: Если, как санкхья, исходить из того, что классы (джати) чувственных объектов различаются по пропорциям каждой из гун в каждом из них, это приведет к двум нежелательным логическим последствиям (прасанга).

Во-первых, к дурной бесконечности (анавадхья) — неизбежности допущения бесконечного множества индрий (ПС I.5.25a₁).

Например, исходя из того, что одни звуки воспринимаются как умпротворяющие (доминирует гуна саттва), устрашающие (доминирует гуна раджа) или монотонные (доминирует гуна тамас), можно сделать вывод, что и в пределах одного класса тоже возможны вариации пропорций гун, а поскольку каждой отдельной вариации пропорций гун объекта соответствует своя воспринимающая индрия, то индрий в этом случае будет бесконечно много (ПСВ I.5.25a₁).

Вв. Во-вторых, если одна индрия способна воспринимать все тригунные объекты, а это вытекает из положения санкхьи о том, что все звуки, образующие класс звуков, воспринимаются одной чувственной способностью — слухом, то эта же индрия может «схватывать» и другие тригунные объекты. Таким образом одной чувственной способности будет достаточно для восприятия всех тригунных объектов, что тоже абсурдно (ПС I.5.25a₂).

Дискуссия 2 (С).

О валидности понятия самстхана (конфигурация гун)

Са. Чтобы показать, что он не совершает той ошибки, в которой ее обвиняет Дигнага, санкхья вводит термин самстхана, или конфигурация гун. Каждому классу чувственных объектов соответствует своя определенная конфигурация гун и корреляция: одна индрия — один класс объектов — связана именно с корреляцией их соответствующих конфигураций, а не отдельных гун.

В ответ Дигнага приводит два положения самой санкхьи, которые это опровергают:

1) случаи, когда один и тот же объект, например форма (длинное, короткое и т.п.), воспринимается разными индриями — зрением и осязанием (ПС I.5.25b₁).

В традиции абхидхармы обсуждался вопрос: воспринимается ли форма вещи зрением, зрением и осязанием или только осязанием? В АКБ 1.10 форма, или конфигурация (самстхана), рассматривается как рупа (цвет, поскольку только то, что имеет цвет, распознается зрением как имеющее форму, поэтому цвет сводится к форме). Дигнага придерживается взгляда саутрантики, согласно которому конфигурация воспринимается только зрением. Почему же он тогда апеллирует к двум чувственным способностям — зрению и осязанию? Джинендрабуддхи считает, что Дигнага в данном случае опирается на точку зрения других буддийских школ, и предлагает следующее пояснение: зрение воспринимает цвет, и сразу же вслед за этим манас воспринимает конфигурацию этой вещи, а поскольку между двумя этими постижениями отсутствует временной интервал, можно сделать вы-

вод, что конфигурация постигается зрением. Точно так же осязание считается воспринимающим конфигурацию вещи ири прикосновении к ней (ПСТ 2005: I.140).

Сб. В этом случае звук, вкус и запах окажутся недоступными непосредственному восприятию, соответственно слухом, вкусом и обонянием, поскольку их конфигурация воспринимается не двумя индриями, а только одной (ПСВ I.5.25b₂).

Сс. 2) Если же различие между классами обязано только различию конфигураций самих гун, а не конфигураций гун их классов, то это тоже приведет к двум нежелательным последствиям:

а) к абсурду, состоящему в том, что множество конфигураций, в том числе и взаимоисключающие, как «длинное» и «короткое», оказываются в одном месте (ПСВ I.5.25c₁);

б) к тому, что не будет разницы между конфигурациями подклассов; например, изделия из золота, черпак и украшение будут восприниматься как один объект. Это означает, что восприятие объекта как модификации воспринимающей чувствительной способности в его форму не может иметь места (ПСВ I.5.25c₂).

Дискуссия 3 (D).

Возможна ли модификация (вритти) в форму объекта?

Вритти, как можно было заметить, чрезвычайно важный технический термин индийской философии, имеющий широкий спектр значений от «функции», «функционирования», модуса, операции и т.п. до жапра комментария. Для понимания термина «вритти» в данном контексте надо держать в уме его значение как модификации, или трансформации, чувствительного познания в форму его объекта.

В связи с этим мы должны вспомнить разные индийские теории индрия-артха-саиникарши, или познавательного контакта между чувствительными способностями, их органами и их объектами. Вспомнить позицию ньяи, предполагавшую выход чувствительных способностей за пределы тела для контакта со своими объектами (теорию глазных лучей). Вспомнить буддийскую концепцию о возможности восприятия на расстоянии и необязательности прямого контакта между индриями и объектами.

Позиция саикхьи по этому вопросу не была консолидирована. Японский исследователь Кондо отмечает, что в контексте концепции Виндхьявасина, состоящей в признании вездесущести чувственных способностей, их выход за пределы тела необязателен, они могут ирипимать форму объекта, совершенно нигде не перемещаясь. Поэтому он настаивает на переводе термина «вритти» как «трансформации»⁴¹⁴.

⁴¹⁴ Дискуссию по поводу перевода термина вритти см. (Steinkellner 2017: 56). Здесь ученый отмечает, что в сочинениях некоторых авторов, например адвайтистов и мимансиков, вритти может означать «выходящий паружу» (outgoing) и приписываться аптахкарапе, способному покинуть тело. Штайпкелльпер считает, что так было и в ранней саикхье, но после того, как Виндхьявасин и другие учителя приписали индриям вездесущность, то вритти стало пониматься как трансформация. Штайпкелльпер ссылается на исследование Кондо (Kondō 2013).

Принадлежность этой точки зрения Виндхьявасину подтверждается в ЮД, в которой трактовка вритти как наделеиноного ириродой (способностью) приписать форму объекта ириписывается старшим санкхьямикам⁴¹⁵.

Дигнага считает, что модификация в форму объекта невозможна ни ири одной из следующих двух трактовок:

(1) ни в отношении класса объектов как такового (джатиматра);

(2) ни в отношении трех гун, специфицируемых определенным классом. В любом случае собственная ирприрода объекта не будет схвачена (ПСВ I.5.25d).

Даа. В первом случае (1) не будет следующего:

(а) постижения специфической ирприроды звука, в отличие от общей трехгунности, например постижения удовольствия как ирприроды определенных звуков. Кроме того, восприятие только конфигурации (самстхана) аналогично ситуации восприятия при недостаточном освещении, когда постигаются только общие очертания предмета, что не позволяет его идентифицировать как нечто определенное, в примере Джинендрабуддхи как корову;

(б) восприятия разницы между объектами, например звуками одного и того же класса, как звуки вины, табы и т.п., поскольку определение одного звука как звука вины, а другого как звука табы (ПСВ I.5.26a₁) требует вмешательства чета (ума), который установит отношение между данной конкретной вещью (вишеша) и классом объектов (джати), которому она принадлежит, а это уже ментальная операция, не относящаяся к функции органов чувств.

Иными словами, в дуге вины и табы идентифицировать одни звуки как звуки вины, а другие — как звуки табы можно только с помощью чета, или манаса, а точнее его вритти, т.е. ирипятия им соответствующей модификации чувств. виного восприятия, поскольку, согласно санкхье, манас приписывает форму объекта, который, в свою очередь, иредставляет собой модификацию той или иной чувственой способности в форму своего объекта (полемику по этому вопросу см. далее).

Дба. Во втором случае (2) постижение самих гун, например удовольствия как специфичпроваинных классом определенных объектов (например, звуков вины или звуков табы) — это ведомство манаса, а не чувственой способности — индрий.

Дbb. Дигнага: Три гуны не восириписываются: (1) ни индивидуально (иратьекам), (2) ни коллективно (самудитам).

Дbb-a1. (1) Индивидуально, поскольку гуны не конституируют ирприроду объектов, звук и т.п. индивидуально. Поэтому постигаются только сами объекты (ПС I.5.26c₂).

Дbb-a2. Санкхья возражает, что, поскольку между объектами и гунами нет принципиального отличия, они постигаются вместе (ПС 1.2.6d).

⁴¹⁵ «Таким образом старшие санкхьи говорили, что вритти имеет природу трансформации в форму объекта» (evam hi sāṅkhyavṛddhā āhuḥ... viśayākāraparīṇāmātmikā vṛttir). Санскр. цит. по: ЮД 1988: 203,28f.

Хаттори помогает понять это абстрактное положение примером из поздних комментариев Гаудапады и Матхары к СК 38: «В великих элементах свойства трех гун отчетливо проявлены, например, ветер ириятен, или саттвичен, для человека, страдающего от жары, болезнен, или раджасичен, если человек страдает от холода, и ослепляющ, или тамасичен, когда он поднимает нить. Таким образом, звук и другие чувственные объекты иризнаны манифестациями трех гун, и в этом отношении мы можем рассматривать три гуны как причины (карана), а звук и т.п. как их следствия (карья)» (Hattori 1968: 153).

Дигнага приводит положение саикхьи из ШТ о том, что звуки являются следствиями гун. Он полагает, что иричинно-следственные отношения возможны лишь между разными вещами; если же иризнать, что звук и т.п. и гуны неразличимы, то каузальные отношения между ними невозможны, значит, гуны остаются непостижимыми.

С точки зрения санкхьи, хотя три гуны отличаются друг от друга, тем не менее все звуки образуют один-единственный класс звуков. Получается, что следствие, т.е. звуки, является недифференцируемым (абхинна), а иричина, т.е. три гуны, дифференцирована. Вместе с тем утверждается, что иричина и следствие не отличаются по своей природе. Дигнага, отметив это противоречие, ставит санкхьев перед альтернативой: либо иризнать, что (1) гуны саттва, раджас и тамас недифференцированы как звуки, либо что (2) звуки дифференцированы как гуны (см.: Hattori 1968: 154). И то и другое недопустимо с точки зрения санкхьи.

Dbb-a3. При условии, что гуны, чья ирприрода (удовольствие и т.п.) не отличается от природы чувственных объектов, таких как звук и т.п., в случае единичных звуков, состоящих из невоспринимаемых атомов, восприятие невозможно. Это касается всех невоспринимаемых органами чувств таттв (сутей) саикхьи — танматр («тонких эссенций» пяти великих элементов), а также ахаикары, махат и Пракрити. Хотя способности постижения (буддхи-индрии) имеют своим объектом не только «грубые» первоэлементы, но и «тонкие эссенции» (танматры), обычное чувственное восприятие схватывает лишь «грубые предметы»⁴¹⁶. Ссылка на атомы именно в этой части комментария, а не в той, где Дигнага критикует атомистическую концепцию Мадхавы, позволяет предположить, что речь идет об атомизме Виндхьявасина. Иными словами, невоспринимаемое не может стать объектом восприятия.

Кроме того, у отдельных чувственных объектов возможны и свойства, которые являются общими между ними и всеми другими классами чувственных объектов, например общая характеристика (саманья) «быть произведенными гунами»⁴¹⁷. Допуская восприятие и этого общего свойства, мы приходим к абсурдному, с точки зрения буддиста, предположению о непосредственном восприятии универсалий. Во-первых, он считает объектом чувственного восприятия только партикулярин (свалакшаны), но никак не универсалии, или общие свойства

⁴¹⁶ СК 34: «Объектами способностей чувственного постижения являются пять специфицируемых [грубых объектов] и неспецифицируемых [танматр]» (buddhīndriyāṇi tesāṃ pañca viśeṣāviśeṣa-viśayāṇi).

⁴¹⁷ Это тоже возможная отсылка к концепции Виндхьявасина, который, по мнению Фрауваля-пера, ввел в санкхью вайшешиковские категории саманья и вишеша как «общие характеристики» и «партикулярии» соответственно.

(саманьялакшана); во-вторых, он не признает реального существования упиверсалий, полагая, что эти сконструированные умом общие характеристики вещей являются иредметом логического вывода (анумана); в-третьих, он, вероятно, имел основания полагать, что это будет иротиворечнть и самой санкхье, ирежде всего определению восприятия, приписываемому Виндхьявасину («Восириятие — это функционирование слуха и тому иодобных чувственных снособиностей, которое характеризуется отсутствием ментального конструирования»⁴¹⁸). Бхашья к ЙС I.7 тоже утверждает, что объектом чувствениого восприятия является вишеша (индивидуальный объект, или специфическое), в то время как объектом логического вывода — саманья (общее, упиверсалия)⁴¹⁹.

Dbb-b₁. Объяснение санкхьи, состоящее в том, что в разных классах объектов гуны имеют разную конфигурацию, несостоятельно, поскольку разная конфигурация гун наблюдается даже внутри одного класса объектов, например, в классе цветов различаются желтый, красный, синий и они имеют разную конфигурацию гун. И это ириведет к абсурдному допущению бесконечного разнообразия индрий (ПС I.5.27c₁).

Dbb-b₂. (2) Коллективно: если гуны постигаются в комплексе, как единое собрание, то и объекты постигаются как единое собрание, и мы снова уппраемся в абсурдное положение о единственном объекте для всех чувственных способностей. Если же считать объектом восприятия удовольствия и т.п. как природы гун, то, поскольку три гуны составляют основу всех объектов, мы опять придем к абсурдному допущению одной-единственной индрии для постижения всех объектов (ПС I.5.27c₂).

Dbb-b₃. Саикхья настаивает, что такой абсурдный вывод не последует, поскольку специализация индрий обеспечивается конфигурацией (самстхана) класса их объектов. Однако Дигнага не принимает этого аргумента, ссылаясь на то, что внутри каждого класса также наблюдается множество конфигураций, например, в классе цветов — это желтое, синее и т.п. И в этом случае мы придем к абсурдному выводу о бесконечном множестве индрий в качестве «коррелятов» внутривидовых разновидностей цвета (ПС I.5.27d₁).

Дискуссия 4 (E).

Обсуждение концепции Мадхавы

Название сочинения Мадхавы не сохранилось, его обозначают условно как вритти (в терминах Штайнкелльнера — это Шаштитантра-вритти^d ШТВ^d). Согласно Джинендрабуддхи, Мадхава предполагал, что «эти (три гуны) дифференцированы (бхеда)»⁴²⁰, тогда как «иредшествовавшие последователи Капиль»

⁴¹⁸ srotrādivṛttiḥ avikalpikā pratyakṣam. Об авторстве Виндхьявасина см. (Frauwallner 1958: 114, прим. 28).

⁴¹⁹ viśeṣādvadhana pradhānavṛtti pratyakṣa. Цит. по (ЙСБ 2008).

⁴²⁰ mādhavas tu — sarvatra teṣāṃ bhedaḥ — icchati. Цит. по (Steinkellner 2017: 70).

считали, что три гуны (удовольствие и т.п.) имеют неизменно (повсеместно) одинаковую форму»⁴²¹.

Хотя учение Мадхавы, как покажет Дигнага, не может избежать нежелательных логических последствий в форме регресса к бесконечности, оно важно своей попыткой объяснить различие между разными классами чувственных объектов. Сначала Дигнага излагает нововведения этого санкхьи, потом подвергает его критике.

Почему же «каноническое» учение санкхьи в версии ШТ не может удовлетворить взыскательного Дигнагу? Прежде всего потому, что оно неспособно объяснить, почему разные классы чувственных объектов воспринимаются разными индриями.

Судя по критике Дигнаги в адрес Мадхавы, основным препятствием является конценция трех гун. Тригуиность всего и вся, т.е. одинаковая ирпрода всех явлений, состоящих из трех гун, затрудняет логически обоснованную дифференциацию по классам индрий и соответствующих объектов, каждая попытка которой, как мы видели, заканчивается либо абсурдным допущением бесконечного множества индрий, либо абсурдным допущением только одной чувственной способности для всего разнообразия объектов, поскольку все объекты, как и индрии, тоже состоят из трех гун.

Прежде чем обратиться к анализу Дигнаги, я приведу текст Джинендрабуддхи, который, разъясняя разницу во взглядах ирежних учителей санкхьи и Мадхавой, после некоторой иреамбулы приводит, как считается, цитату из текста самого Мадхавы⁴²². Начнем с преамбулы: *«Те [гуны], удовольствие и т.д., которые трансформируются только в природу звука, а не в природу осязаемого и других (чувственных объектов), обозначаются как триада, определяемая как звук. Аналогично те (удовольствие и т.д.), которые трансформируются только в природу осязаемого, а не в природу чего-нибудь другого, [обозначаются] „как триада, определяемая как осязаемое“. Аналогично и в случаях других [чувственных объектов].*

Разве триада — это не группа, состоящая из трех членов? В этом случае должно быть использовано единственное число. Почему же [сказано] „из триад“ (множественное число)? В этом нет ошибки, поскольку каждый единичный звук определяется своей триадой, а поскольку имеется множество триад, то [используется] множественное число.

Другие (Мадхава) объясняют триады иначе (текст Мадхавы выделен жирным курсивом): „Уже единичный атом звука триадичен, [т.е.] имеет природу трех субстанций (три-дравья-атмакам); (тригуны) удовольствие и т.д. в своем единстве (экатвена) напоминают состояние комка (пинда). Все атомы звука имеют такую природу. Атомы осязаемых объектов и атомы других чувственных способностей следует понимать аналогично.

Эти же [атомы], пребывающие до творения (сришти) в несоединенном состоянии, называются ‘первоисточник’ (прадхана — синоним пракрити). Когда во время творения они соединяются, то обозначаются как ‘продук-

⁴²¹ *pūrveṣāṃ kāpilānām — ekaṁpā eva sarvatra sukhādayaḥ* (Там же).

⁴²² В каталоге Штайнхелльнера этот отрывок маркируется как Mādhava2 (Steinkellner 2017: 72).

ты/производные' (vikāṅga). Эти триады, которые определяются как звук и т.п., равно как триады, определяемые как уши и т.п., действительно отличаются друг от друга по классу (джати)“ — такова доктрина Мадхавы». ⁴²³

Эта цитата значима не только для историй санкхьи, но и для историй вайшешики. Атомистическая доктрина — важная, но не единственная тому причина. Мадхава в своей приверженности атомизму зашел так далеко, что даже принял концепцию творения мпра из атомов. В ВС вопрос о творении вообще не стоит, первую концепцию творения (сарга, сришти) мы находим только у Прашастапады. Конечно, это не значит, что именно Прашастапада является ее автором. В противном случае даинная цитата создаст некий казус, ведь, как считается, Прашастапада жил после Дигнаги, поэтому Мадхава, современник Дигнаги, вряд ли мог знать его учение о творении мпра (сарга). Пометив этот казус знаком вопроса, который в рамках даиноного исследования мы решить не можем, обратимся к логическому аспекту концепции творения.

Сарга, или сришти, вайшешики предполагает каузальную модель творения, отличную от модели саикхьи. Эта модель известна как асаткарьявада — учение о неиредсуществовании следствия в причине, в отличие от саткарьявады — иредсуществования следствия в причине, модели, разновидностью которой является доктрина саикхьи — паринамавада (концепция трансформации причины в следствие).

Творение, по вайшешике, означает, что из причин-атомов, словно из деталей детской игры Лего, собирается нечто новое — материальная вселенная в «готовом виде», тогда как с точки зрения санкхьи пракрити не творится и не творит, а проходя разные этапы, эволюционирует из недифференцированного (авьякта) состояния в дифференцированное (вьякта). В случае вайшешики — это механистическая картина мпра, обязательным условием которой является «отрыв» движения от «материны»: движение иривносится в атомы извне. В случае санкхьи — динамическая: источник движения в самой Пракрити и этот источник — игра гун-потенций (шакти).

Если концепцию атомов можно худо-бедно вписать в эволюционную схему санкхьи (например, как переходное звено от танматр, или тонких эссенций, к махабхутам, или «грубым» вещам), то концепция творения мпра из атомов подрывает континуалистскую схему эволюции (паринама) санкхьи, состоящую в постепенном и непрерывном переходе из непроявленного состояния причины (авьякта) в проявленное состояние следствия (вьякта).

В связи с этим показательна еще одна цитата из Джинендрабуддхи:

«Согласно ранним ученикам Капилы, „прадхана не наделена цветом и т.п. Цвет и т.п. здесь (в прадхане) присутствует как потенция (шакти), а не как

⁴²³ *ye sukhādayaḥ śabdātmanā pariṇamanti na sparśādyātmanā, te śabdalakṣaṇaṁ trikam ity ucyante. evaṁ ye sparśātmanaiva pariṇamanti nārthāntarātmanā, te sparśalakṣaṇaṁ trikam iti. evam anyatrāpi jñeyam. nanu trayāṇāṁ saṅghas trikam. tatraikavacanena bhāvyam. tat katham trikebhya iti. naiṣa doṣaḥ. pratiśabdam anyad anyat trikam. ato bahuvāt trikāṇāṁ bahu-vacanam.*

anye tv anyathā trikāṇi vyācakṣate. śabdaparamāṇur evaikas trikas tridravā- tmakaḥ, sukhādīnām ekatvena piṇḍībhūtatvāt. īdrśāḥ sarve śabdaparamāṇavaḥ. tathā sparśādiparamāṇava indriyaparamāṇavaś ca veditavyāḥ. ta evāsañcitāḥ prāk sṛṣṭeḥ pradhānam ity ucyante. yadā tu sṛṣṭikāle saṁhanyante, tadā vikāra- vyapadeśaṁ bhajante. ete ca śabdādīlakṣaṇās trikāḥ śrotrādīlakṣaṇās ca paras- parato bhinnajātīyā eva — iti mādhavasya matam. Цит. по (Steinkellner 2017: 72).

(нечто) проявленное (вьякта). И прадхана не имеет частей. Далее, творению не предшествует действие. Прадхана предшествует также (и ему). И сансара существует до творения в форме потенции. Все это (до творения) не имеет проявленной природы⁴²⁴. Мадхава понимает все это иначе. Поэтому он разрушитель санкхьи»

Таким образом, сторонники «ортодоксальной» санкхьи, судя по этой цитате, могли иметь по крайней мере пять претензий к доктрине Мадхавы: 1) прадхана (иракрнти) наделена чувственными качествами не потенциально, в духе санкхьи, а актуально, ведь Мадхава говорит об атомах звука и т.д., т.е. и об атомах других чувственных качеств, включая цвет, содержащихся в этом перечне; 2) ирадхана состоит из атомов; 3) творению иредшествует действие, вместо того чтобы считать, что эволюции иредшествует прадхана; 4) сансара либо не существует до творения, либо существует, но не в форме потенции; 5) все названные элементы даны в проявленном виде.

Обратим внимание на то, что, судя по этой критике, Мадхава не признавал логики континуального перехода из потенциального состояния в актуальное, составляющей суть саткарьявады санкхьи. Эта «горизонтальная перспектива» позволяла вывести все сложное здание вселенной из фундамента трехгунности, избегая разрывов, ири условин, что трехгунная иррода иризана универсальной для всех «эволютов» иракрити.

Главная же разница между Мадхавой и всеми другими санкхьями (предшествующими ему и последующими) состоит в том, что он признает деление трехгунной ирроды в соответствии с пятью классами чувственных качеств (или объектов, что в данном случае одно и то же) и воспринимающих их чувственных способностей — индрий.

Еа. Оспаривая обвинение Дигнаги в абсурде бесконечного множества чувственных способностей-индрий, оппонент (условный Мадхава) выдвигает тезис, согласно которому индрий только пять и это объясняется пятью соответствующими конфигурациями гун их объектов (ПС I.5.27d₂-28a).

Дигнага отвечает, что этот аргумент ничем не отличается от предыдущего аргумента, апеллирующего к конфигурации (*Dbb-b3*), который он уже опроверг ссылкой на регресс в бесконечность.

Еб. Дигнага явно одобряет попытку Мадхавы не dogматически решить проблемы санкхьи, возникшие в связи с ее неудачной, по его мнению, попыткой провести демаркацию между классами объектов разных индрий. Согласно Мадхаве, прадхана (синоним иракрити) состоит из атомов, а атомы являются ирадханами (первоисточниками, первосущностями), имеющими ирроду трех гун — каждый атом отличается своей индивидуальной триадой гун (ПС I.5.28cd). Следствием соединения атомов выступают объекты (звуки, осязательные ощущения и т.п.), каждый класс которых воспринимается определенной чувственной способностью — индрией (ПС I.5.29b).

⁴²⁴ *pūrveṣāṃ kapilaśiṣyānām — pradhānaṃ na rūpādimat. śaktyātmanā1 tatra rūpādayo vyavasthitā, na vyaktyātmanā. niravayavaṃ ca. na ca karmapūrvikā sṛṣṭiḥ, api tu pradhānapūrvikā. saṃsāraś ca śaktyātmanā prāk sṛṣṭeḥ. na te vyaktyātmanā — mādhavena tu sarvam anyathābhyupagatam. ata eva sāṅkhyānāśakaḥ.* Цит. по (Steinkellner 2017: 75).

Ес. Дигнага же полагает, что если ирпрода атома, по Мадхаве, состоит из трех гун, то атом в качестве следствия не может быть единым объектом познания, поскольку три составляющие части в причине не могут иметь в качестве своего следствия один/единый объект (ПС 1.5.29cd); аналогично, эволюция гетерогенных (тригунных) сущностей во что-то единое тоже невозможна, ведь от того, что мы назовем чем-то «единым», оно не станет единой сущностью. Согласно узусу, мы можем назвать именем единой сущности то, что таковой не является, например, словом «напиток» назвать соединение воды и сахара, следуя примеру Джинendraбуддхи (ПС 1.5.30ab).

Ed. Мадхава поясняет, что речь идет не о нумерическом аспекте несоответствия причины и следствия, выраженном в числовой схеме: 3 не равно 1, а фактически о другой схеме объяснения, в соответствии с которой при сохранении общей тригунности лишь одна из гун будет преобладающей, и таким образом объект чувственного восприятия, например звук как объект слуха, постигается в результате преобладания в нем одной из трех гун: будь то удовольствие (гуна саттва), страдание (гуна раджас) или ослепление (гуна тамас). Хотя звук наделен «в анамнезе» ирпродами всех трех гун, каждый отдельный звук в зависимости от преобладания той или иной гуны может быть воспринят либо как приятный (саттва), либо как отталкивающий (раджас), либо как оупляющий (тамас).

Другой фактор, важный для объяснения восприятия чувственных объектов, — это их связь с опытом удовольствия и страдания, которая тоже необязательно определяется именно своим объектом. Живым существам, и это общее место всех индийских философских систем, вообще ирисуще стремление к объектам, приносящим удовольствие, и избегание объектов, приносящих страдание; в этом смысле один и тот же объект может быть как желанным, так и нежеланным, желанным для одних и нежеланным для других.

Получается, что наше чувственное восприятие есть восприятие гун — удовольствия и т.п. Объектом чувственного опыта они становятся вне связи со своим объектом, например звуком. Это положение позволяет объяснить, почему один и тот же звук может вызвать разные, порой прямо иротивоположные эмоциональные реакции: одному человеку нравятся какие-то звуки, другому же те же самые звуки причиняют неприятные ощущения и т.п.

Конценция Мадхавы исключает одновременное восприятие гун и звуков, поскольку, с его точки зрения, воспринимается лишь тот предмет, на который направлено познание (буддхи), а главный предмет для санкхьи — это гуны. Одному эпизоду познания соответствует один объект. Это касается не только слуха, но и всех других чувственных способностей.

Дигнага возражает: если мы воспринимаем в предметах только их аспект удовольствия и т.п. или только их аспект желанности либо нежеланности для нас, то для этого достаточно одной индрии и таким образом аргумент Мадхавы будет сведен к абсурду: зачем пять индрий, если для восприятия разнообразных объектов достаточно одной способности — любой, воспринимющей удовольствие и т.п. как ирпроду гун (ПС 1.5.31ab).

Таким образом, Дигнага одобрительно относится к попытке Мадхавы объяснить разницу в объектах восприятия разницей в составляющих их атомах, что позволяет исключить возможность смешения классов объектов. Он считает это шагом вперед по сравнению с ирехней санкхьей. Однако мысль Мадхавы, что у трех гун единая атомистическая природа (это вытекает из аргумента о единственности предмета восприятия), для него неприемлема (ПС I.5.31.cd).

Итак, из текстов Дигнаги и Джинендрабуддхи вырисовывается учение Мадхавы, которое действительно радикально преобразует доктрину санкхьи в нечто подобное вайшешике. Дело не только в инкорпорации атомизма вайшешиковского типа, который довольно плохо «стыкуется» с теорией танматры и гун, но и в замене континуалистского подхода санкхьи с ее идеей непрерывности и всеобщности в телологической эволюции иракрити по принципу «следствие предсуществует в причине» (саткарьявада) дискретным, или атомистическим, стилем мышления вайшешики (асаткарьявада).

Санкхья, в версии Мадхавы, это учение о прадхане (первоначальном состоянии мира до творения) как состоящей из атомов, обладающих цветом и тому подобными чувственными качествами, которые, соединяясь специфическим образом (каким именно — мы не знаем ввиду слишком скудной информации о доктрине Мадхавы), образуют материальный мир. Ради этой новой схемы пришлось пожертвовать и танматрами и тонкими телами (линга-шарпхра), а главное, динамической трактовкой гун, поскольку атомы требуют более механистической картины мира.

Дискуссия 5 (F-G-H-I-J-K).

*Узость определения чувственного восприятия санкхьи,
не учитывающего операции манаса*

F. Именно данная дискуссия затрагивает самые важные вопросы эпистемологии восприятия санкхьи, тогда как все предыдущие касались, скорее, вопросов онтологии, т.е. теории гун, обеспечивающих «материальную базу» функционирования чувственных способностей.

Дигнага возвращается к определению восприятия санкхьи в ШТ1: «функционирование (вритти) слуха и тому подобных чувственных способностей». По его мнению, это определение является слишком узким, поскольку в нем не учитывается роль манаса (ПС I.5.32ab). Роль манаса не находит своего места ни в одном определении восприятия как инструмента достоверного познания санкхьи.

В определении, названном Штайкелльнером ШТ2, уточняется, что функционирование индрий «направляемо/управляемо/контролируемо манасом» (manāsa-dhiṣṭhitā), который тем самым как бы соучаствует в сенсорном процессе. Но в данном случае обсуждается лишь ШТ1.

G. Саикхья (Виндхьявасин) отвергает обвинение в узости определения чувственного восприятия. Он подчеркивает, что постижение манасом функциониро-

ния чувственных способностей относится к ведомству памяти, а не к ведомству непосредственного восприятия. Поэтому указание на манас, с его точки зрения, и не должно содержаться в определении чувственного восприятия. Сначала имеет место непосредственное восприятие в виде функционирования чувственных способностей по отношению к внешнему объекту (вишая), вслед за этим приходит черед операции памяти, которую реализует манас⁴²⁵.

Дигнага принципиально не согласен с имплицитным отождествлением операции манаса с памятью, т.е. мановритти — со смрити. Он выдвигает свой собственный «аргумент памяти»: манас не может запоминать то, что не было им непосредственно пережито (ПС I.5.32c)⁴²⁶.

Если признать, что манас и индрий действуют одновременно по отношению к внешнему объекту, то функция припоминания манаса лишилась бы опоры, поскольку манас не имел бы опыта переживания функции чувственных способностей. Манас не может припомнить модификаций органов чувств, которые он не пережил ранее⁴²⁷. В ЮД санкхья устрояет это критикуемое положение и приписывает трактовку памяти как основанной на следах (васанах) прошлого опыта, которые активизируются в опыте настоящего (см.: Harzer 2006: 123). Однако аргумент Дигнаги относится не к Виндхьявасину, который тоже отрицал одновременное функционирование индрий и манаса по отношению к внешнему объекту, а к положению, высказанному в комментарии ШТВ^a.

Н. Санкхья (автор ШТВ^a) допускает, что индрий и манас могут функционировать одновременно (ПС I.5.32d). Имеется в виду цитата из ШТВ^a: «„Манасом“, (т.е.) функцией/операцией манаса. Сказано так, поскольку Прадхана и ее модификации (викара) метафорически обозначаются как недифференцированные (*abhedorasāṅāt*). „Направляемое“ — значит „совместное“ (*saha*), подобно тому как в случае, когда говорят „он входит, направляемый“ слугой раджи, следует понимать как „он входит вместе со слугой раджи“»⁴²⁸.

В ответ Дигнага цитирует критику этого положения Виндхьявасином: «В этом случае субъект, который назван „вишайном“ познающим объект (вишая), здесь это манас, не будет иметь объект в качестве инструментальной причины (пимитта)» (ПС I.5.32d). Иными словами, при одновременности реализации функций индрий и манаса невозможно установить между ними отношения субъекта и объекта познания.

По разъяснению Шри Нараяны Мишры, если функционирование чувственных способностей и функционирование манаса одновременны, то первое не может быть причиной второго, т.е. у ментального восприятия не будет своего объекта, который мог бы послужить его побуждающей причиной (пимитта), а восприятие, не имеющее объекта, не может быть истинным.

⁴²⁵ См. разбор цитат из Виндхьявасина выше.

⁴²⁶ Харцер отмечает, что автор ЮД устрояет это критикуемое положение и приписывает трактовку памяти как основанной на следах (васанах) прошлого опыта, которые активизируются в опыте настоящего. См. (Harzer 2006: 123).

⁴²⁷ Дигнага в НСВ о памяти см. с. 342–348.

⁴²⁸ См. (Steinkellner 2017: 56–57). Санскритский текст и анализ этого отрывка см. здесь на с. 483.

Толкование выражения ШТ2 «направляемое манасом» как «совместного с манасом», продолжает Дигнага, не спасет дефицицию санкхьи от узости, поскольку манас хоть и упоминается здесь, но не в качестве инструмента достоверного познания (прамана) (ПС I.5.33a).

Как считает Дигнага, спасти положение может только признание самоосознаваемости (свасамведьята) как разновидности непосредственного восприятия. В этом случае основой памяти становится самоосознавание чувственных способностей. В противном случае память не может быть функцией манаса. Память, не основанная на самоосознании своей деятельности со стороны чувственных способностей, следуя примеру Джинендрабуддхи, была бы подобна слепому, бредущему наугад по дороге.

I. Манас, чтобы иметь возможность вспомнить объект, должен предварительно ознакомиться/пережить/испытать, во-первых, процесс функционирования чувственных способностей, во-вторых, сам внешний объект.

Приятие предположения о том, что манас должен был бы предварительно ознакомиться с самим внешним объектом (это ссылка на комментарий ШТВ^a, в котором утверждается, что манас «переживал» внешние объекты в той степени, в которой они были манифестированы органами чувств⁴²⁹), чтобы его припомнить, по мнению Дигнаги, приводит к двум нежелательным логическим последствиям: (1) отступлению от доктрины санкхьи, или (2) к допущению того, что приноминается другое (ПС I.5.33a₂-b).

J. (1) Отступление от доктрины санкхьи. Что здесь имеет в виду Дигнага? Он цитирует отрывок из ШТ, в котором формулируется положение, в соответствии с которым если имеются две операции чувственных способностей по отношению к одному и тому же объекту (а по факту одной из них считается операция манаса), то первая из них будет бесполезной.

Однако оппонент Дигнаги, здесь это Виндхьявасин, обращается к контексту данной цитаты, чтобы показать, что в ней высказывается мысль, которая не противоречит другим положениям ШТ: «*„Имеется ли совместная детерминация чувственных способностей и манаса в отношении внешних объектов?“ (Мы) говорим „нет“. На каком основании? Исходя из предположения (альтернативы), что если две чувственные способности реализуют одну и ту же цель, то [у одной из них, а именно у первой] не будет дееспособности*»⁴³⁰.

Виндхьявасин толкует эту цитату в том смысле, что ШТ отрицает возможность общего следствия (карья) функционирования индрий и манаса, чтобы обосновать разницу в роли манаса и индрий, которая была сформулирована ранее. Было сказано, что, в то время как благодаря манасу индрии становятся понимающими (саиратья) в познании внешних объектов, присутствующих в настоящее время, манас, выполнив эту функцию, начинает действовать как память, в том смысле, что он имеет дело с объектами прошлого. Этим операция манаса

⁴²⁹ ШТВa (71.F. в каталоге Штайпкелльпера), см. перевод.

⁴³⁰ *kiṃ bāhyeṣv artheṣv indriyamanobhyāṃ saḥavyavasāyāḥ nety ucyate. kasmāt. naikārthakāriṇor indriyaḥ kalpane sāmāthyam.* Цит. по (Steinkellner 2017: 95–96).

отличается от операции индрий, поэтому манас и индрии не могут иметь общего следствия.

Виндхьявасин приводит эту цитату против автора ШТВ^a и его концепции совместного познания внешнего объекта манасом и индриями. Однако Дигнага, соглашаясь с аргументом Виндхьявасина против познания ШТВ^a, отвергает концепцию самого Виндхьявасина, согласно которой память как функция манаса действует уже после сенсорной детерминации — как адекватное толкование ШТ.

Он считает, что если в ШТ сказано о саиратъя как о продукте совместной деятельности индрий и манаса⁴³¹, то аргумент о невозможности реализации одной и той же цели двумя (манасом и индриями) относится и к случаю саиратъя: когда манас как бы сообщает чувственным органам способность понимания. А раз эпизод, когда индрии под влиянием манаса становятся понимающими, исключается, то и последующее приноминание с помощью манаса тоже не будет иметь места. Поэтому предположение о памяти как о последующей детерминации (анувьявасая) в ответ на первую (вьявасая) Дигнагой тоже отрицается (ПС I.5.33d₁).

К. Если же допустить функционирование манаса по отношению к внешнему объекту как совместное (одновременное) с функционированием чувственных способностей, то бесполезными, согласно ШТ, окажутся сами чувственные способности.

Этот аргумент Дигнага цитирует в комментарии к ПС I.5.32d: Допустим, что оба, [чувственное восприятие и приноминание манасом], будут происходить одновременно.

Такая позиция отрицается и Виндхьявасином. Санкхья разъясняет, что предположение об одновременности удостоверения индриями и манасом может пониматься по-разному в зависимости от того, что иметь в виду под объектом манаса: (1) внешний объект или (2) удостоверение внешнего объекта чувственными способностями. Если принять первую альтернативу (1), это влечет за собой признание одновременности операций индрий и манаса по отношению к объекту, и тогда между индриями и манасом не будет отношения ворот (У) и стража ворот (Х), где страж ворот (Х) — это функция субъекта когнитивной операции, а ворота — функция инструмента, с помощью которого субъект получает доступ к объекту. Поскольку У — ворота, возникающие одновременно с Х (стражем ворот), не могут помочь Х (стражу ворот), а то, что не может помочь, то не является У (воротами). Иными словами, если два события, или две операции: детерминация чувственными способностями и детерминация манасом — возникают одновременно, то между ними не может быть отношения стража ворот и ворот, т.е. субъекта и инструмента.

⁴³¹ «Манас функционирует по отношению ко всем объектам во всех трех временах. Когда манас, будучи связанным с какой-либо чувственной способностью, функционирует в отношении объектов в настоящее время, в этом случае функционирование чувственной способности наделено пониманием. Когда же он только один, то функционирует в отношении прошлого и будущего» (*manas sarvārtheṣu traikālyam pravartate. bāhyeṣv artheṣu sāmprate kale kenacid indriyeṇa yuktaṁ yadā mano bhavati, tadā pratyayavatī vṛttir indriyasya bhavati. kevalam tv atītānāgatayoḥ*). Цит. по (Steinkellner 2017: 103).

Согласно трактовке Биргит Келльнер, в ШТ метафорическое обозначение чувственных способностей как «ворот», а функции манаса как «стража ворот» является выражением асимметрии между чувственными способностями и манасом: в то время как душа (нуруша) благодаря манасу получает доступ к чувственным способностям, чувственные способности, напротив, не дают доступа к функционированию манаса (см.: Kellner 2016: 144).

В итоге, с точки зрения Дигнаги, санкхьи, которую он, естественно, отождествляет с ее самым на тот момент авторитетным трудом (шастрой) — ШТ, судя по трактовкам этой Шастры со стороны ее отдельных комментаторов, которые, как показывает Дигнага, противоречат друг другу, не является целостной непротиворечивой системой. Она не решила проблему координации индрий и их чувственных объектов, не сумела логически состоятельно объяснить роль манаса и индрий в достоверном познании, ей не удалось обосновать такие функции манаса, как непосредственное восприятие (манаса иратьякша) и память. В силу этих «родовых изъянов» своей системы санкхьи неспособны дать вразумительного объяснения предмету непосредственного восприятия — партикулярий (свалакшана), что, по мнению Дигнаги, является главным ее дефектом. В силу этого восприятие у санкхьи не может считаться инструментом достоверного познания (ираманой).

§ 6. Полемика с мимансой

Введение

В отличие от брахманистских школ вайшешики, ньяи и санкхьи, которые более или менее формально признают авторитет Вед, миманса, равно как и самая известная индийская философская традиция — веданта, осознают себя непосредственными наследниками и «иродолжателями» Вед и строят свои философские системы и прежде всего как апологию Вед и ведийского мировоззрения⁴³².

Миманса (букв. «критическое исследование», «экзегеза») сосредоточилась на обосновании практики ведийского ритуала (ортопраксин), действующего через механизм видхи — предписаний и запретов, поэтому ее называют «карма-канда» («Разделом действия» — прежде всего имеется в виду ритуальное действие) в противоположность веданте, которая сконцентрировалась на гностической стороне Вед — «джьяна-канда» («Раздел знания»). Поэтому их часто называют, соответственно, нурва (первая) и уттара (последующая) миманса. Сторонники веданты трактуют эти обозначения в свете своей иерархии уровней осмысления Вед: уттара — это и синоним последней части Вед, и указание на наивысший уровень истинности, также как и само название школы веданты (конец Вед, т.е. упанишады), миманса же для ведантистов — более низкий, чисто прагматический уровень истинности. Мимансаки же в своих апологетических дискурсах делают прямо противоположные акценты, подчеркивая большую древность (нурва) и, стало быть, большую авторитетность своей традиции в сравнении со значительно более поздней (и по определению, менее авторитетной) уттара-мимансой (ведантой).

Миманса — это, без иреувеличения, самая парадоксальная и оригинальная школа индийской философии. С одной стороны, она неизменно позиционирует себя как ревностную защитницу ведийского и брахманистского ритуализма, что позволяет с полным правом рассматривать ее как олицетворение брахманистской ортопраксин; с другой стороны, она обходится без веры в Бога, без концепции окончательного освобождения от страданий (мокша) и не верит в действенность практики йоги и медитации (Мадлен Биардо справедливо назвала мимансу «секулярной религией»).

Главный предмет мимансы в системе разделения труда между даршанами (школами, опирающимися на авторитет Вед) — это исследование дхармы, но дхармы, понимаемой в иредельно специфическом смысле, свойственном только этой школе.

Если спросить мимансака, что такое дхарма, он ответит, что дхарму невозможно *описать*, ее можно только *предписать*, поскольку дхарма, если выражаться современным философским языком, — это не сущее, а должное. Самым адек-

⁴³² Веды включают тексты разных жанров. С одной стороны, конкретные ритуалистические предписания (чодапа), запреты (пратишедха) и заклинания (мантры), содержащиеся в собраниях текстов, известных как самхиты (Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа), брахманы и арапьяки, с другой — разъяснения смысла ритуалов (артхавада) преимущественно в брахманах, арапьяках и упанишадах, и, наконец, антиритуалистические и спекулятивные пассажи упанишад.

ватным выражением дхармы являются императивы (чодана) или иредписания (внддхи), содержащиеся в Ведах, например: «желающий небес должен исполнить жертвоприношение». Противоположное дхарме — недолжное (адхарма) тоже имеет характер предписания: «Чтобы причинить вред другому, нужно принести в жертву ястреба».

Дхарму, с точки зрения одного из самых авторитетных философов мимансы — Кумарилы Бхатты, нельзя свести ни к мпровому порядку, ни к морали и добродетели, ни к соображениям здравого смысла и целесообразности, ни к логике, ни к йогическому опыту (мимансаки отрицали эффективность йоги), потому что в каждом из этих случаев названные цели ставились бы выше дхармы, а это недопустимо.

Однако если нурва-миманса представляла бы собой просто толкование ведийских ритуалов, то в этой своей функции она бы не вышла за пределы экзегетического жапра веданг — вспомогательной литературы к корпусу ведийской литературы. Такие категории (жапры) ведийских текстов, как брахманы и араньяки, вместе с ведангами обслуживали очень специфическую и, можно сказать, уникальную религию, известную как брахманизм. В ее фокусе не всра в бога или богов, а вера во всеисилие ритуала. Эта религия не описывала устройство космоса и не задавалась вопросом о месте в нем человека. Ее единственная забота — это поддержание существующего порядка исполнения ритуалов, определяемого статусом субъекта ритуального действия — но не как личности, а как члена определенной варны (социальной группы) и ашрамы (предписанных для этой группы стадий жизни)⁴³³.

Философией мимансу сделала необходимость защиты ведийского ритуалистического мпровоззрения от разрушительной критики «настиков» (букв.: отрицателей посмертного существования). К этой категории относят буддистов, джайнов, адживиков и других «диссидентов». Именно в ответ на вызов, брошенный настиками, прежде всего буддистами, а среди них Дигнагой, в форме критического и философского анализа, миманса и стала развиваться как философская школа.

Основной тезис мимансы о том, что предписания Вед являются единственным источником дхармы, опирается на ее положение об отсутствии у Вед человеческого автора (апаурушея). Именно поэтому, как считают мимансаки, Веда не могут ошибаться: апаурушея в принципе исключает возможность субъективного искажения реальности, поскольку ошибки — удел человека. «Божественное авторство» в отношении Вед тоже не рассматривается, но по другой причине — поскольку в этом случае Бог стал бы важнее Вед, что для атеистов-мимансаков недопустимо.

Если объекты предписания актуально не существуют, а только должны возникнуть, то иредписания имеют дело с будущим, а не настоящим или прошлым. Вследствие этого между словами ведийских предписаний и их иредметами нельзя установить соответствие, а значит, и проверить на истинность в том же смысле, в каком проверяется истинность обычного высказывания. Признавая, что высказывание истинно, когда оно соответствует реальности, мы сделаем реальность главным критерием истинности, что тоже угрожает высшему авторитету Вед.

Таким образом, чтобы спасти абсолютный авторитет Вед, мимансаки признают, что предписания и запреты, содержащиеся в Ведах, не служат никаким внешним целям, что они самодостаточны, как самодостаточен предписанный

⁴³³ О брахманизме как религиозной системе см. ст. «Брахманизм» в (Лысенко ИФЭ 2009).

ими ритуал. Даже божество, которому приносится жертва, тоже подчинено процессу жертвоприношения. Мимансаки утверждают, что боги — это не более чем имена, содержащиеся в ритуальном тексте.

В мимансе нет места ни для богов, ни для единого Бога, это место занято Ведами. Вечность же Вед, ввиду невозможности теистического объяснения, толкуется метафизически. По мнению мимансаков, она проистекает из вечности слова или звука (шабда). Звук или слово является всепроникающей вечной субстанцией, которая заполняет собой всю вселенную. Но не надо путать этот вечный звук со звуками, которые мы воспринимаем с помощью слуха. Последние называются дхвани и считаются лишь иреходящей, изменчивой манифестацией извечной шабды. Когда мы произносим слова, звуки не создаются, а лишь проявляются. Связь звуков слова и объекта тоже пикем не установлена. Дети узнают о значении слов от своих родителей, а те, в свою очередь, от своих. Значения же отдельных слов — это не столько конкретные индивидуальные вещи, сколько универсалии, понимаемой в духе школы вайшешика. Поэтому, говоря о вечной связи слова и объекта, мимансаки имеют в виду связь слова и универсалии⁴³⁴.

Краткая справка по истории мимансы. Базовым текстом школы являются «Миманса-сутры» (далее: МС), ириписываемые мифическому риши Джаймини. Их датировка, как и в случае других сутр, весьма расплывчата — со II в. до н.э. до начала III в. н.э. О самом Джаймини нам почти ничего не известно, если не считать легенды, что он был учеником Вьясы — автора Махабхараты, и байки о том, что его раздавил слон. Из философских сутр МС самые обширные (2745 сутр). Первый комментарий к МС, дошедший до нашего времени, известный как «Шабара-бхашья», был создан неким Шабарой⁴³⁵ во второй половине V в. Однако подлинный расцвет мимансы как философской системы связан с именами основателей двух соперничающих школ — Кумарилы Бхатты (первая половина VII в.) и Прабхакары Мишры (VIII в.), создавших свои комментарии к «Шабара-бхашье», каждый из этих авторов имел своих последователей и комментаторов. Полемика с Дигнагой и с другими буддистами немало способствовала развитию в мимансе собственной эпистемологической доктрины.

Кумарила и Прабхакара по-разному ставили и отвечали на вопрос о субъекте исполнения дхармы. Прабхакара считал, что ведийское предписание есть чисто внешняя команда, которую человек исполняет совершенно пассивно, как солдат исполняет приказ командира. Каузальная эффективность действия, предписанного Ведами, не должна иметь дополнительной мотивирующей силы для человека, поскольку ничего не прибавляет к этому действию, предписание к которому важно само по себе. Для Кумарилы дхарма, скорее, осознанная необходимость, т.е. человек осмысливает дхарму и вкладывает в нее свой индивидуальный потенциал.

⁴³⁴ Подробности о доктрине мимансы можно узнать из ряда монографий (Clooney 1990; Freschi 2012; Bilimoria 1988; Potter (ed.) 2014; Bronkhorst (ed.) 2007). Об эпистемологии классической мимансы см. (Taber 2005).

⁴³⁵ Кстати, имя «Шабара» является обозначением упомянутого в разных источниках племенного этноса млеччхов, аборигенов шабаров. Племя шабаров до сих пор живет в Западной Ориссе. Мог ли автор столь важного «ортодоксального» текста не быть брахманом, а принадлежать к племеню, находящемуся на самой низкой ступени социальной иерархии в брахманистской Индии. — это загадка. Согласно Махабхарате, шабары жили в царстве Мандхата и занимались убийством животных и обработкой кожи (Шангиарва, гл. 65, стих 13). Им также приписываются занятия черной магией и колдовством.

Что касается эпистемологии мимансы, которая, несомненно, вписалась в «эпистемологический поворот» благодаря полемике с Дигнагой, в этой школе двумя главными ираманами признаются — восприятие (пратьякша) и шабда (священное слово Вед), каждая из которых, как считается, действует лишь в своей области: первая в обыденном опыте, вторая в отношении дхармы. При отсутствии помех: плохой освещенности или отдаленности предмета от наблюдателя, ослабленности ума сном или болезнью — любое восприятие считается мимансакими, по определению, истинным. На основе восприятия функционирует еще четыре праманы — логический вывод (анумана), сравнение (упамана), постулирование (артхапати) и невосприятие (анупалабдхи — только в школе Кумарилы). Однако, когда речь заходит о дхарме, единственным инструментом ее познания является шабда (иредписания Вед). Другие виды шабды в Ведах, например суждения о природе вещей (это про великие речения, вдохновившие философов веданты), мимансаки считают бесполезными до тех пор, пока не показано, что они опосредованно связаны с иредписаниями. Что же до доказательства истинности Вед, то, по Кумариле, оно должно базироваться на невозможности их опровержения (фальсификации), поскольку, опять-таки ввиду отсутствия наличного результата ведийских предписаний, их в принципе нельзя проверить на истинность.

Дигнага полемизировал с мимансой на той стадии, когда она еще не была той блестящей философской системой, которой начала становиться у Шабары, с комментарием которого он, по всей вероятности, не был знаком. Вместе с тем, как мы увидим далее, и в его время существовали интересные философы мимансы, предлагавшие свое понимание эпистемических проблем.

Штайнкелльнер в своей реконструкции сочинений мимансы на основании комментария к ПСВ Джинендрабуддхи определяет среди источников, на которые мог опираться Дигнага, следующие: «Миманса-сутра-бхашья^а» (МСБ^а) и «Миманса-сутра-бхашья^б» (МСБ^б) неизвестных авторов и «Миманса-сутра-вритти» (МСВ) или просто Вритти Бхавадасы, который, по его мнению, выдвинул в полемике с Дигнагой эпистемологические аргументы под влиянием идей санкхьи в ШТ (Steinkellner 2017: XV–XVI). Кроме того, он упоминает имя Упаварши как древнего авторитета мимансы (Steinkellner 2017: 202). Более подробно мы рассмотрим проблемы реконструкции идей мимансы, современной времени жизни Дигнаги, при анализе его критических аргументов в ПСВ.

Медленное чтение (ПСВ I.6, карик 34–44)

А. Является ли сутра мимансаков, выбранная Дигнагой, определением восприятия?

Как и в случае вайшешики, дефиницией непосредственного восприятия, подлежащей критике, Дигнага выбрал первую часть МС I.1.4. Прочитаем всю сутру целиком: «Восприятие (пратьякша) есть рождение познания (буддхи-джанма),

когда имеется соединение (сампрайога) органов чувств человека с сат (существующим/присутствующим), оно не является инструментальной причиной (нимитта) [познания дхармы], поскольку постигает [только то], что присутствует»⁴³⁶.

В свете доктрины мимансы это совершенно прозрачное утверждение: восприятие не может быть инструментом познания дхармы, поскольку оно для этого не предназначено. Почему? Восприятие устроено так, что постигает только те объекты, которые находятся в контакте с органами чувств познающего индивида в настоящее время, т.е. объекты восприятия — это всегда что-то существующее в настоящем, присутствующее здесь и сейчас, тогда как дхарма не может быть связана с настоящим — она вообще не дана нам ни в ощущениях, ни в мыслях. Дхарма, как мы видели, не объект, а только чистое должествование. Поскольку на восприятии основаны и другие инструменты достоверного познания, признанные мимансой, такие как логический вывод, сравнение, а также гинотетический аргумент и невосприятие (у Кумарилы), то они тоже невалидны в отношении дхармы.

Спрашивается, причем тут определение восприятия? И чем тут мог заинтересоваться Дигнага?

Фраувальнер, первый автор, обратившийся к реконструкции ранней истории мимансы, называет три источника: «Миманса-сутры», «Миманса-сутра-бхашью», или просто «Бхашью», и «Вритти» Бхавадасы. Его датировка этих источников, включающая текст самого Дигнаги, такова: ближе всего к МС — автор Бхашьи, или Бхашьякара, затем следует автор Вритти, Вриттикара, жизнь которого Фраувальнер датрует первой половиной V в. Австрийский ученый выдвигает «рабочую гипотезу», состоящую в том, что Вриттикара, с которым он отождествил Бхавадасу, был тем оригинальным мыслителем мимансы, который разделил МС I.1.4 на две части и стал трактовать первую часть как определение восприятия, при этом полностью сохранив исконную формулировку сутры, не изменив в ней ни единой буквы (Frauwallner 1968: 99–100).

Именно с Бхавадасой Фраувальнер связывает важнейшую для становления индийской эпистемологии дифференциацию между инструментом и результатом, определение восприятия как инструмента достоверного познания, с помощью которого возникает перцептивное познание, а также важное добавление, что это перцептивное познание является по своей природе определенным, удостоверенным (нишчая) (см.: Frauwallner 1968: 101).

Однако ученик Фраувальнера, Эрнст Штайнкелльнер, на основании своей реконструкции приходит к выводу, что названия дифференциация уже присутствует в самой ранней МСБ⁴³⁷ и именно этот Бхашьякара повлиял на Вриттикару Бхавадасу (Steinkellner 2017: 116, прим. 91).

От Вриттикары Бхавадасы отличается другой Вриттикара, имени которого мы не знаем. Его упоминает мимансак Шабара, автор дошедшего до нашего времени комментария, известного как «Шабара-бхашья». По мнению Фраувальнера,

⁴³⁶ *Satsaṃprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhijanma tatpratyaṅkṣanimittaṃ vidyamānopalamdhanatvāt.*

⁴³⁷ Не путать автора этого комментария, Бхашьякару, с Шабарой, который тоже был автором Бхашьи к МС Джаймини, и поэтому его тоже называют Бхашьякара.

второй Вриттикара жил позже Бхавадасы, во второй половине V в. Разделение на две сутры и «вчнтывание» в первую определения восприятия второй Вриттикара, скорее всего, заимствует у Бхавадасы. С последним спорит Шабара, а затем и другие мимансаки, начиная с Кумарилы Бхатты. Именно от Шабары мы и узнаем о втором Вриттикаре и его интерпретации МС 1.1.4, заимствованной у Бхавадасы.

Неизвестно, знаком ли Дигнага с сочинением Шабары и второго Вриттикары, Шабарой упомянутого, но интерес буддиста к определению мимансы, по мнению Штайнкеллянера, мог быть вызван именно Бхавадасой: «...для Дигнаги ранняя миманса, представленная Сутрой, Упаваршей и ранней МСБ, вряд ли заслуживала бы опровержения своего учения о праманах, если бы не Бхавадаса, автор Вритти, более раннего, чем Вритти, ставший известным благодаря Шабаре. Бхавадаса, близкий по времени жизни к Дигнаге, нашел способ, чтобы ввести концепцию праманы в свою собственную традицию, следуя тем самым влиятельной тенденции своего времени» (Steinkellner 2017: xvi–xvii).

Таким образом, инициатором деления МС 1.1.4 на две сутры и трактовки первой как определения восприятия был некий Бхашьякара, о котором нам ничего не известно, его точку зрения разделял Бхавадаса, автор Вритти к МС, и еще один более поздний Вриттикара, упомянутый Шабарой. Но, судя по тому, что по имени (Бхавадаса) упоминается лишь один автор, можно предположить, что он и был самым влиятельным в то время мыслителем. Кстати, это подтверждается и в более поздних источниках⁴³⁸. И Дигнага, как предполагается, опирается именно на него. Это свидетельствует о том, что, как и в случае вайшешики, не Дигнага пытался приспособить для пужд критики некую сутру своих оппонентов, а в самой мимансе, как до этого и в самой вайшешике, имелась такая давняя и почтенная традиция толкования данией сутры как определения восприятия. Тэйбер считает, что Бхавадаса считал определением восприятия обе части сутры (он разбил одну сутру на две сутры), тогда как более поздний Вриттикара — только первую часть.

МС 1.1.4, которую Дигнага комментирует в ПС, читается буквально так: «Рождение познания, когда имеется соединение органов чувств человека с существующим(=нрнсутствующим) объектом, — это восприятие» (ПСВ I.6.A)⁴³⁹. Это первая половина сутры. Вторая половина сутры: «Это (восприятие) не является инструментальной причиной познания дхармы, поскольку постигает то, что существует (=нрнсутствует)» — Дигнагой просто опускается. С таким толкованием согласен анонимный мимансака, Вриттикара, автор Вритти, о котором нам известно лишь благодаря ссылке на него Шабары в обсуждении МС 1.1.5. (см.: Taber 2005: 44–45). Отметим, что, опуская вторую часть МС 1.1.4, Дигнага отмечает всю специфическую проблематику мимансы, связанную с дхармой и ее трактовкой.

⁴³⁸ Эли Франко и Карин Нрайзенданц (Franco, Preisendanz 1995) приводят свидетельства того, что на взгляды Бхавадасы ссылается Ватсьяна в НБ, а также, возможно, и сами НС. Хаттори ссылается на свидетельства «Ньяя-ратнакары», сочинение мимансака X в. Нартхасаратхи Мишры, и «Шлока-варттика-кашику» Сучарита Мишры. Подробнее см. (Hattori 1968: 161–162, прим. 6.1). Фраууалльнер упоминает еще и Умбеку (Frauwallner 1968: 100).

⁴³⁹ *satsamprayoge puruṣasyendriyāṇāṃ buddhijanma tat pratyakṣam iti.*

«Нормативная» интерпретация даниой сутры, учтывающая, разумеется, обе ее части, на которую равнялись все последующие мимансаки, дошла до нас через Шабару, или Шабарасвами́на, автора более поздней МСБ. Дигнага определенно не был знаком с «Шабара-бхашьей», хотя по времени жизни был близок Шабаре, который, по мнению Тэйбера, жил во второй половине V в. (Taber 2005: 1).

Шабара не признает деления сутры на две отдельные части, а рассматривает две фразы как одно предложение, говорящее о том, что восприятие не является инструментом познания дхармы по причине того, что может иметь своим объектом только что-то присутствующее, наличное, с чем орган чувств может вступать в контакт (см.: Hattori 1968: 161, прим. 6.1). Таким образом, Шабара не согласен с интерпретацией первой части как определения восприятия. С его точки зрения, в сутре (в обеих ее частях) речь идет только о том, что восприятие не может быть прама́ной (инструментом достоверного познания) дхармы.

Кумари́ла Бхатта (далее: Кумари́ла), мыслитель мимансы VII в., вслед за Шабарой тоже не видит в МС I.1.4 дефиниции восприятия и тоже вступает в противоречие с Вриттикарой Бхавадасой, утверждавшим обратное.

Поскольку Кумари́ла посвятил главу о восприятии своего комментария к «Шабара-бхашье» критике концепции Дигнаги, он является важной для нас фигурой в реконструкции взглядов последнего, и нам, так или иначе, придется к нему обращаться. В целом Кумари́ла развивает аргументы Шабары и критикует инициативу Бхавадасы, подрывая тем самым обоснованность критического демарша Дигнаги.

Прежде всего Кумари́ла показывает, каким образом значение МС I.1.4 связано с контекстом первых трех сутр: МС I.1.1 «А теперь из этого следует желанье познать/исследовать дхарму»⁴⁴⁰; МС I.1.2: «Дхарма — это цель/объект (артха), отличительной характеристикой которой/го является (ведийское) предписание (чодана)»⁴⁴¹; и МС I.1.3: «Далее следует исследование (нарнштх) ее инструментальной причины (нимитта)»⁴⁴².

В четвертой сутре как раз и начинается исследование инструментальной причины познания дхармы, и поскольку именно восприятие является главной инструментальной причиной (нимитта в данном случае является синонимом прама́ны — инструмента достоверного познания) в мимансе, то вполне логично, что исследование начинается с него, и вопрос состоит в том, может ли восприятие быть инструментом познания дхармы.

Аргументы Кумари́лы можно кратко представить следующим образом: если восприятие характеризуется только как возникновение познания из контакта органов чувств и чего-то присутствующего, то невозможно будет отличать достоверное восприятие от ошибочного, например от восприятия серебра в раковине, поскольку в этом случае тоже происходит контакт глаза и раковины, которая реально присутствует, но при этом является источником ошибочного познания — ее принимают за серебро (распространенный в Индии пример перцептивной ошибки, или иллюзии). Поскольку характеристика сат-сампрайого (контакт с присутствующим/существующим) действия лишь для элиминации случаев

⁴⁴⁰ МС I.1.1: *athāto dharma jijñāsa*

⁴⁴¹ МС I.1.2: *codanā lakṣaṇeno 'rtho dharmah*

⁴⁴² МС I.1.3: *tasya nimittaparīṣṭhi*

восприятия во сне — всецело вымышленной реальности, но не для устранения случаев ошибочного восприятия (как мы видели на примере ошибочного восприятия серебра в раковине), просто контакт с присутствующим не может служить характеристикой в определении достоверного восприятия⁴⁴³.

Выстраивая смысл МС I.14 в свете интерпретации Шабары, Кумарила вслед за ним тоже толкует композит *sat-samprayoḡe* (*sat-samprayoḡe*) как *sati-samprayoḡe* (*sati-samprayoḡe*) (*locativus absolutus*), выражающий условие, что можно перевести так: «если, или когда имеется/присутствует контакт (сампрайоге) органа чувств с объектом». Тем самым мимансак подчеркивает, что объект чувств, который находится в контакте, должен актуально присутствовать в момент познания, а не просто существовать.

В интерпретации Кумарила МС I.14 читается так: «Возникновение/рождение познания, когда имеется контакт чувственных способностей/органов человека с присутствующим (сат) объектом, — это восприятие. Оно не является инструментальной причиной познания дхармы, поскольку оно есть постижение того, что присутствует (в настоящем)»⁴⁴⁴.

Мимансак также отмечает, что слово «сат» в смысле «присутствующего в настоящее время» используется для исключения ошибочных взглядов тех, кто считает, что йоги обладают способностью воспринимать объекты прошлого и будущего⁴⁴⁵.

Обратившись к извлечениям из комментария Джинендрабуддхи к ПСВ Дигнаги, изданным Штайнкелльнером (2017), можно найти фрагменты, идентифицированные исследователями (прежде всего Фрауваальнером, Хаттори и самим Штайнкелльнером) как цитаты из самих ранних источников мимансы, в частности анонимные МСБ^a, МСБ^b (далее — «Бхашьи») и «Вритти» Бхавадасы.

Ключ к пониманию первой части МС I.1.4 — это композит *sat-samprayoḡe* («когда имеется контакт с присутствующим»). В тексте, идентифицированном Штайнкелльнером как цитата из МСБ^a, связь этого композита с контекстом сутр объясняется следующим образом: «После возглашения „А теперь из этого следует желание познать/исследовать дхарму“ (МС I.1.1), он (Сутракара) говорит: „Далее следует исследование ее инструментальной причины (инимитта)“» (МС I.1.3). В «Бхашье^a» это объясняется как исследование инструментальных причин, или праман (инструментов), достоверного познания этой дхармы. Объясняя, почему дхарма не познается восприятием, он (Сутракара) говорит: «по причине связи с присутствующим» (МС I.1.4)⁴⁴⁶.

Это разъяснение, если оно действительно принадлежит самой древней «Бхашье», служит доказательством того, что термин «прамана» вводится в мимансу еще до Бхавадасы.

Далее во фрагменте приводится анализ самого сложного слова (композита) *sat-samprayoḡe*. В этом анализе для нас важно указание на отношение тесной свя-

⁴⁴³ Изложено по ШБ 10-11 в (Taber 2005: 48).

⁴⁴⁴ *satsamprayoḡe puruṣasyendriyānām. buddhijanma tatpratyaḡṣaṃ; animittam vidyamānopalam-bhanatvāt*. Цит. по (Taber 2005: 178, прим. 13).

⁴⁴⁵ Подробно о толковании Кумарила МС I.1.4 см. (Taber 2005: 44–46).

⁴⁴⁶ *satsamprayoḡaḥ — ityādi. asya sambandhaḥ: — athāto dharmajijñāseti prastutyaḥ — tasya nimittaparīṣṭiḥ. tasya dharmasyopalabdhinimittāni pramāṇāni parīkṣyante. tatra pratyaḡṣeṇa tāvad dharmo nopalabhyata iti darśayann āha — satsamprayoḡa ityādi*. Цит. по (Steinkellner 2017: 106).

зи (йога) и на то, что такая связь имеет место в настоящее время. А это, в свою очередь, означает, что перевод слова «сат» (букв.: существующее) как «присутствующее» тоже оправдан: если «существующее» можно поиять в более общем смысле, не привязанием ко времени (можно существовать где-то, но при этом не присутствовать в определенном акте познания), то «присутствующее» приурочивает объект познания к настоящему времени и помещает его в определенный топос.

Далее комментатор обращает внимание на синтаксическую связь сампрайогии с иидриями (чувствениыми способностями), в число которых он включает и манас (внутреннее чувство). Принадлежность индрий пуруше (душе, индивиду, человеку) синтаксически связывается с композитом «рождение познания» (буддхи-джанма). *«Тем самым рождение познания, объектом которого является атман, ввиду связи между атманом и манасом, установлено как относящееся к способности быть непосредственным восприятием (пратьякшатва)»*⁴⁴⁷. Очевидно, что этот отрывок содержит интерпретацию источников (МС и «Бхашьи» Бхавадасы), которые поддерживают толкование первой части МС I.1.4 как определения восприятия, т.е. подкрепляют версию, известную Дигнаге.

Далее Дигнага полемизмует с попытками мимансаков обосновать их определение. По процедуре исследования определения это предполагает обоснование необходимости каждого термина, чтобы определение максимально соответствовало своей задаче — содержать признаки определяемого явления, каждый из которых должен исключать другие явления, не имеющие отношения к данному.

В. Термин «сат» излишен

Ва. Поскольку термин «сат», с точки зрения Дигнаги, играет в определении мимансы ключевую роль, буддист начинает именно с него. Если мимансака обосновывает упоминание в сутре МС I.1.4 термина «сат» как «существующего» тем, что этот термин помогает исключению «асат» — «несуществующего», то он избыточен, поскольку соединение органа чувств в любом случае может иметь место только с чем-то существующим и присутствующим в настоящее время и никогда с несуществующим или отсутствующим (ПСВ I.6.34a-d).

Ввиду этого упоминание существующего (сат) не служит исключению несуществующего (асат), поскольку это и так подразумевается. Это выражение можно истолковать и в терминах присутствующего и отсутствующего: контакт возможен лишь с чем-то, что присутствует в момент познания, и это исключает все отсутствующие объекты, даже независимо от того, существуют они или нет. Поэтому термин «сат» следует убрать из определения непосредственного восприятия как избыточный.

Позднее Кумарила, в рамках своей критики йогического восприятия как инструмента познания дхармы, объясняет употребление термина «сат» как показателя присутствия объекта в настоящее время в рамках намерения Сутракары исклю-

⁴⁴⁷ *tenātmamanaḥsamprayogād yad ātmaviśayaṃ buddhijanma, tasyāpi pratyakṣatvaṃ vihitam bhavati*. Цит. по (Steinkellner 2017: 106).

читать ошибочные мнения других школ (вайшешики и ньяи по крайней мере) относительно способности йогов, достигших освобождения от перерождений, к восприятию объектов прошлого и будущего и т.п.⁴⁴⁸. Сам Кумарила не верил в особую силу йогического восприятия, полагая, что оно принципиально не отличается от восприятия обычных людей и поэтому имеет дело лишь с объектами настоящего времени, поскольку такова, по его убеждению, общепризнанная и общеизвестная (прасиддха) природа чувственного восприятия. Именно в силу этой непреложной общеизвестности, выражающей позицию здравого смысла, Сутракара, согласно ему, упоминает контакт с сат в смысле контакта с присутствующими в настоящем объектами органов чувств. Тем самым Сутракара Джаймини хотел показать, что, если признать познание объектов прошлого и будущего непосредственным чувственным восприятием, это приведет к нежелательным логическим последствиям, состоящим в том, что желание, направленное на будущее, память, направленная на прошлое, и т.п. тоже должны считаться непосредственным чувственным восприятием⁴⁴⁹.

Дигнага, возможно, был первым индийским мыслителем, который начал разрабатывать эпистемологическую концепцию йогического восприятия, однако во времена Кумарилы ситуация изменилась, «мода» на йогическое восприятие захватила некоторые школы, например, у Прашастапады мы встречаем йогипратьякшу в довольно разработанном виде⁴⁵⁰.

Вв. Мимансака, чтобы избежать критики Дигнаги, стремится доказать, что термин «сат» абсолютно уместен в определении восприятия, и предпринимает попытку дать ему другое объяснение. Он утверждает, что «сат» в значении существующего служит в сутре указанием на объекты, такие как цвет и т.п., которые являются коррелятами (пратийогинами) соответствующих органов чувств (ПСВ I.6.35a). Тем самым в определение вводятся объекты чувственных способностей или органов (индрий), без упоминания которых определение восприятия останется по сути неполным. Мимансака рассуждает так: если не употребить слово «существующее» (сат), а просто назвать контакт органов чувств, то условный читатель (слушатель) сутры может спросить: с чем именно органы чувств вступают в контакт? Чтобы предвосхитить этот вопрос, как считает мимансака, Сутракара называет контакт с сат, имея в виду объекты чувственных органов, *присутствующие* в момент восприятия.

Однако Дигнага не принимает этого объяснения, полагая, что во избежание смысловой неопределенности вместо расплывчатого «сат» Сутракаре следовало бы просто перечислить объекты, специфицированные соответствующими индрия-

⁴⁴⁸ Штайнкелльнер не исключил, что трактовка сат в качестве аргумента против восприятия йогов восходит к «Бхашье»: «В конце концов это должно было быть важным принципом, утверждавшимся с самого начала эпистемологии мимансы, а также в ее дискуссиях на тему восприятия. разумеется» (Steinkellner 2017: 108).

⁴⁴⁹ ШБ IV 26–36. Разбор этих аргументов см. (Taber 2005: 53–57).

⁴⁵⁰ Подробнее об этой концепции см. (Lyssenko 1998). В текстах классической вайшешики речь идет о том, что йоги способны непосредственно воспринимать категории вайшешики и среди них — субстанции (дравья), такие как акаша (эфир), пространство и время, но ничего не сказано об объектах прошлого и будущего.

ми (ПСВ I.6.35b). Тогда не было бы повода для критики определения восприятия за отсутствие точности.

Вс. Мимансака считает подобное перечисление конкретных объектов, предложение Дигнагой, неприемлемым, поскольку Сутракара, по его мнению, хотя и упомянул только контакт органов чувств и объектов, но на самом деле имел в виду не только его, а также контакты и других факторов познавательного процесса: атмана и манаса, манаса и индрий. Поэтому слова «органы чувств» следует понимать не в прямом, а в переносном смысле, как прием синекдохи — переноса наименования предмета с его части на весь комплекс явлений, часть которых он составляет, т.е. как трактовку органов чувств в качестве лишь одного из факторов познавательного процесса наряду с другими. А слово «сат» как отсылающее не только к объектам, с которыми индрии вступают в контакт, но и сами индрии, манас и атман, т.е. фактически все факторы познавательного процесса, ведь все они тоже присутствуют в настоящее время (ПСВ I.6.35cd).

Дигнага парпрует, что в любом случае все эти факторы могут вступать в контакт только с присутствующими, а не с отсутствующими объектами, что и было им доказано, поэтому само слово «сат» в смысле присутствующего объекта в сутре избыточно.

Дигнага предвосхищает, что мимансака может ошибочно сослаться на случай соединения с отсутствующим объектом в известном примере иллюзии, мпража воды в пустыне: мол-де, там воды нет, но орган зрения воспринимает воду. Поэтому упоминание термина «сат» необходимо, чтобы исключить такие случаи.

Однако, по мнению Дигнаги, мимансака понимает эту ситуацию неправильно. Что же происходит на самом деле? С точки зрения Дигнаги, в случае мпража орган зрения воспринимает место в пустыне, которое разогрето солнечными лучами, как партикулярию (свалакшапу), невыразимую словами, и этот эпизод исчерпывает функцию чувственного познания. Затем манас через ментальное распознавание конструрует вербальную концептуализацию «это вода», которая основана на припоминании сходства с восприятием воды. Так что в случае мпража воды в пустыне основу восприятия все равно составляет контакт с присутствующим объектом (партикулярией), даже если этот объект и не является тем, что, как нам кажется, мы познаем.

Это вполне соответствует концепции мимансы, разработанной в дальнейшем Кумарилой, согласно которой восприятие всегда достоверно, ошибки и иллюзии, например такие, как восприятие змеи в веревке или серебра в раковине, возникают на основе контакта органа зрения с подлинным объектом, например веревкой, которому предшпрется идентификация со змеей, ошибочность которой обнаруживается в другом эпизоде познания, когда появляется свет и человек видит, что это обычная веревка. Это же касается и восприятия серебра в раковине и т.п.

Bd-a. Продолжая обсуждать с Дигнагой значение термина «сат» в компознте сат-сампрайого, мимансака выдвигает еще два толкования: 1) под «сат» имеется в виду объект, который «сидит» в органе чувств; 2) «сат» — это объект, к восприятию которого орган чувств наиболее приспособлен, поскольку обладает специальной компетенцией (ПСВ I.6.36ab).

В первом случае мимансака нускается в этимологическую авантюру, пытаясь вывести термин «сат» (который до сих пор понимался как причастие, образованное от глагола *as* — «существовать») в качестве причастия, образованного от глагола *sad* — «достигать», «обретать», а также «пребывать в», «садиться». Тем самым мимансака подчеркивает дифференциацию и специализацию объектов по отношению к их «реценторам» — органам чувств, чтобы показать, что соединение (сампрайюга) имеет место лишь с тем объектом, который соответствует «своему» органу чувств по категории (цвет–зрение, вкус–вкус и т.п.), а также предвосхищая вопрос об основе такой специализации: почему тот или иной орган соответствует тому или иному объекту? Ответ на этот вопрос тоже очевиден: потому, что со стороны органов чувств имеется соответствующая компетенция, обеспечивающая максимальную эффективность, — они способны наилучшим образом воспринимать объекты именно своей категории.

Дигнага отвечает, что если следовать критерию «пребывания в органе», то «присутствующее» не сведется лишь к объектам внешних чувств, а охватит и психические состояния. Здесь он, вероятно, имеет в виду концепцию индрий вайшешики, разделяющую органы чувств на внешние и внутренние (внутреннее чувство — манас). Органы чувств как общее обозначение всех индрий (внешних и внутренних индрий манас) могут стать «прибежищем», опорой, субстратом (ашрая) не только цветов, запахов и т.п., но и страданий, удовольствий, страстей и тому подобных эмоций, которые в них пребывают (букв. «сидят» — *sīdanti*), что абсурдно, поскольку эти психические качества, в соответствии с доктриной категорий вайшешики, могут «пребывать» лишь в атмане. Это одна линия критики.

Но есть и другая. Если признавать индриями только внешние органы чувств и следовать только критерию максимальной эффективности в их отношении, то всякие мази, которые накладываются на органы чувственного восприятия, например глазная мазь, наносимая прямо на глаза и помогающая улучшить зрение, тоже должны пониматься как факторы познания, включенные в «присутствующее», с которым у внешнего органа чувств происходит соединение (сампрайюга). Тем самым признается, что способность к восприятию зависит от соединения с подобными веществами, что тоже абсурдно.

Bd-b. Мимансака отвечает на этот вопрос как истинный экзегет. Он считает это заключение Дигнаги невалидным с точки зрения семантики — правил означения слов, среди которых грамматисты, а вслед за ними и философы различали этимологические деривации значения и значения, принятые чисто конвенционально, без каких бы то ни было семантических оправданий. В качестве примера рассматривается этимологическая деривация «(это) корова, поскольку ходит»⁴⁵¹. Мимансака подчеркивает, что из этого высказывания не следует вывод: «Все, что ходит, — это корова». Последнее будет противоречить конвенциональному смыслу слова «корова», который относится лишь к коровам, а не к другим животным. Аналогично слово «сат» («существующее», «присутствующее») отсылает лишь к тем объектам органов чувств, которые соединены с последними в смысле, определении мимансакой выше, а не к другим вещам, которые тоже

⁴⁵¹ Слово «корова» *gauḥ. go.* выводится из глагола *gam* — «идти», «ходить»: *gacchati iti gauḥ.*

могут быть соединены с органами чувств, например к эмоциям. То же самое касается и особой эффективности органов чувств по отношению к «своим» объектам.

По Дигнаге, эта критика тоже бьет мимо цели, поскольку узус (конвенция относительно значения слова в обыденной практике) неприменим к случаю слова «сат» по причине отсутствия в отношении этого слова общепринятого соглашения понимать его как объект органа чувств. Нет такого соглашения в отношении сат, которое на основании критерия пребывания объекта в органе чувств или на основании критерия эффективности органа чувств по отношению к объекту признавало бы содержанием этого термина объект органа чувств (ПС I.6.37ab). Поэтому употребление слова «сат» (присутствующее) в определении восприятия невалидно.

С. Какова связь между органами чувств и их объектами?

Дигнага выдвигает против мимансы аргумент, уже апробированный им при критике ПС I.1.4. Аргумент касается способа связи между органами чувств и их объектами: является ли эта связь прямым касанием органом чувств своего объекта, когда между ними не остается пространственного промежутка, или она допускает промежутки. Напоминаю, что в санскритской терминологии это спор между прапья- и апрапьякаринами, сторонниками и противниками контакта органов чувств со своими объектами, или сторонниками контактирующих или дистантных органов чувств и, соответственно, объектов. В данном случае Дигнага повторяет свой аргумент, который состоит в том, что если признать необходимость физического контакта, то восприятие цветов и звуков на расстоянии и восприятие предметов, превосходящих орган чувств по величине, станет невозможным (ПСВ I.6.37cd-38ab)⁴⁵². В качестве примера контактирующего чувственного объекта Дигнага, как и в критике ньяи, приводит запах⁴⁵³.

Интересна попытка Кумарилы защитить доктрину мимансы от этого аргумента Дигнаги, придав другой смысл слову «сампрайога». Он предлагает понимать его не как соединение или контакт, а либо как функционирование (вьяпара) или употребление, применение (прайога), и в этом случае речь пойдет либо о правильном или неправильном функционировании органов чувств по отношению к своим объектам, либо о направленности органа чувств на объект, либо о способности органа чувств постигать свой объект на расстоянии — способности, существование которой можно вывести из ее действия, также как мы выводим внутреннюю потенцию слова выражать значение из того факта, что, услышав определенное слово, мы думаем об определенной вещи (ШВ 40-43ab)⁴⁵⁴.

Джинеидрабуддхи выдвигает четыре возражения против аргумента Кумарилы, касающегося вьяпары (функционирования): 1) если вьяпара означает постижение (грахана), то постижение ничем не отличается от познания (буддхи), и тогда последует тавтология, что рождение познания (джияна-буддхи) возникает из

⁴⁵² См. обсуждение этого вопроса в случае ньяи.

⁴⁵³ См. текст и введение к ньяе.

⁴⁵⁴ См. перевод и разъяснения Тэйбера (Taber 2005: 59–61).

познания; 2) если функция означает освещение (пракаша) объекта, то она будет принадлежать только зрению, но не другим чувственным способностям; 3) орган слуха будет лишен функции (он ничего не делает, поскольку состоит из акаши — вездесущей субстанции); 4) не существует общепринятой конвенции понимать под сампрайогой — вьяпару⁴⁵⁵.

Д. Соотношение инструмента и результата познания

Да. Дигнага обращается к отрицанию интерпретации Вриттикарой термина «рождение познания» (буддхи-джанма). Кто этот Вриттикара? Здесь необходимо вернуться к исторической реконструкции. Мы уже знаем, что было два Вриттикары — один, упомянутый Дигнагой, которого исследователи отождествляют с Бхавадасой, и другой, упомянутый Шабарой, которого некоторые исследователи отождествляют с Упаваршей (Steinkellner 2017: 107) и жизнь которого определяется более поздним временем. Разница между ними состояла в том, что первый оставил МС 1.1.4 без изменения, второй же немного изменил эту сутру, заменив сат (присутствующее) в «сат-сампрайоге» на tad (указательное местоимение «то»). Тем не менее второй следовал первому в своей интерпретации определения восприятия в МС.

Естественно, что в данном случае Дигнага упоминает «своего» Вриттикару — Бхавадасу, хотя и не называет его по имени. Этим упоминанием он впервые указывает на реального исторического персонажа, с которым полемизирует. Однако, как мы уже отметили, употребление самого термина «прамана» восходит к до-дигнаговской «Бхашье» (Steinkellner 2017: 107).

Пояснение Бхавадасы «То, из чего познание рождается, то и есть восприятие»⁴⁵⁶ критикуется Дигнагой за логическую ошибку разделения инструмента и результата, которую он уже разобрал в связи с определением ньяи (см. ПСВ I.3.18d-19a): абсурдность ситуации, когда инструмент применяется к одному объекту, а результатом его применения является другой объект (топор применяется к дереву кхадпра, а срубленным оказывается дерево маласа), т.е. познание свойства и познание объекта, который является носителем данного свойства, выступают познанием двух разных, не связанных друг с другом предметов: одно дело воспринимать синий цвет, другое — синий горшок. Для Дигнаги восприятием является лишь непосредственное ощущение синего цвета, восприятие же синего горшка будет просцированием на объект непосредственного восприятия мысленной и вербальной конструкции «горшок», а также «синес».

С позиции же Бхавадасы, поскольку результат (пхала), состоящий в рождении познания (буддхи-джанма), должен отличаться от инструмента (праманы) в соответствии с доктриной отличия инструмента и результата, которой он придерживался, то в МС I.1.4 под инструментом познания, или праманой, должно пониматься именно восприятие (пратьякша) (ПСВ I.6.38cd-39a₁). Иными словами, по следствию определяется и причина. Если следствие — рождение познания, то у него должна быть причина, отличная от него, — восприятие (пратьякша), —

⁴⁵⁵ Аргументы излагаются по (Hattori 1968: 165–166, прим. 6.21).

⁴⁵⁶ *yato buddhijanma, tat pratyakṣam*

которая и будет праманой. Результатирующее определение восприятия у Бхавадасы содержит два положения: 1) восприятие специфицирующего свойства (вишешана) является инструментом познания, а его результатом — познание предмета, специфицированного этим свойством (как в ньяе и вайшешике); 2) само восприятие сводится к соединению атмана, манаса и других факторов, т.е. исчерпывается четверичным контактом, производящим санскары (кармические отпечатки)⁴⁵⁷.

Джинеидрабуддхи объясняет, что такое санскары, опираясь, по мнению Штайнелльнера (Steinkellner 2017: 113), опять-таки на МСВ Бхавадасы: «Санскары — это (1) дхарма и адхарма, или это (2) качество атмана, порожденное познанием и являющееся причиной познания, поскольку из специфического познания появляются специфические отпечатки»⁴⁵⁸.

Хаттори отмечает, что и (1) и (2) являются латентными факторами, обладающими потенцией порождения будущего результата. Различие между ними состоит в том, что первые вызваны этическими или религиозными практиками, тогда как вторые — физической или психической деятельностью. Он уместно отсылает к вайшешику Прашастападе, у которого дхарма и адхарма — синонимы адришты («невидимой кармической потенции»), детерминирующей судьбу индивида, тогда как санскары делятся на следующие разновидности: вега (импульс, мой перевод «импетус»), бхавана (впечатление) и стхитистхапака (эластичность), из которых вторая является психической, остальные — физическими⁴⁵⁹.

Фактически этим определением Бхавадаса оправдывает обозначение праманой, или инструментом познания, всей психосоматической «машинерии» когнитивного процесса, которая включает в себя даже латентный, кармический аспект.

Однако Дигнага считает эту позицию неприемлемой, поскольку, с его точки зрения, если восприятие в качестве праманы свести к этой «машинерии» комплекса причинных факторов (ПСВ I.6.39a₂), то в сутре, в которой дается определение восприятия, упоминание «рождения познания» будет излишним (ПСВ I.6.39b). Автор сутр, по его мнению, мог бы вполне ограничиться следующим определением: «Восприятие — это контакты с присутствующими [объектами] органов чувств человека и других факторов (манаса и атмана и т.д.)». Это ссылка на еще одно возможное определение восприятия Бхавадасы. Мимансака Парикхасаратхимешвара утверждает, что Бхавадаса толкует слово сампрайого в МС I.1.4 в смысле «всей совокупности соединений», или «всех типов соединений» (см.: Taber 2005: 193, прим. 80).

Кумарила тоже подчеркивает важность отличия праманы от пхалы, инструмента от результата. Чтобы продемонстрировать это отличие, он прибегает к примеру топора и упавшего дерева. Прамапу он также понимает в духе «машинерии», приклеивая «этикетку» инструмента (праманы) на каждый из четырех факторов (объект, орган чувств, манас и атман), их контакт (санникарша) по парам (и объекты-органы чувств, орган чувств-манас, манас и атман) и контакт всех четырех (ШВ. IV. 60). Что же касается соотношения результата и инстру-

⁴⁵⁷ Франко и Нрайзенданц рассматривают разные возможные трактовки этой идеи Бхавадасы (Franco, Preisendanz 1995: 83–84).

⁴⁵⁸ *saṃskāro dharmādharmau, ātmaḥ saṃskāro vā jñānaḥ jñānaḥetuḥ, saṃskāraviśeṣeṇa jñānaviśeṣotpādāt*. Цит. по (Steinkellner 2017: 112).

⁴⁵⁹ См. (Hattori 1968: 167, прим. 6.25). См. также статью «Санскара» (Лысенко 2009: 716–718).

мента, то для мимансака результат — это форма познания, факторы же, задействованные в его получении, должны рассматриваться как инструменты — прама-ны (ШВ IV. 61).

Против возражения Дигнаги в контексте его критики МС, состоящего в том, что при трактовке восприятия как инструмента, а инструмента — как совокупности всех контактов, или, в наших терминах, «машинерии», компознт «рождение познания» (буддхи-джанма) окажется излишним, Кумарила выдвигает толкование этого компознта не в качестве тат-пуруши⁴⁶⁰ «рождение познания», как это делает Дигнага, а по типу карма-дхарая⁴⁶¹ «возникновение/рождение, [являющееся] познанием», тогда, как считает мимансака, выражение буддхи-джанма не будет лишним.

Db. Каким образом соотносятся разные определения восприятия Бхавадасы, не совсем ясно. Возможно, полагает Тэбср, Бхавадаса просто предлагает несколько опций решения поставленной проблемы (Taber 2005: 193, прим. 81). Вопрос Дигнаги к Бхавадасе можно реконструировать так: если «машинерия» восприятия состоит не только из контакта органов чувств и объектов, но и контактов других факторов — таких как контакт атмана и манаса, манаса и индрий, а также включает порождение потенций в виде санскар, т.е. и латентных факторов, то почему этот инструмент назван «пратьякшей», т.е. по имени лишь одного из факторов, каковым является орган чувств — акша, ведь другие факторы не подходят под определение пратьякши, согласно которому это познание, которое действует «в отношении органа чувств» (прати-акша), что, собственно, предполагается этимологией слова «пратьякша» (ПСВ I.6.40ab).

Бхавадаса отвечает, что контакт предполагает два члена — орган и объект, поэтому пратьякша в любом случае не ограничивается *только* органом чувств. Дигнага не принимает и это объяснение, ибо для него специфицирующая, выделяющая характеристика восприятия (асаадхарана карана) — это отиюдь не объект, как в ВадВи Васубандху, а индрия — чувственная способность и орган чувств.

Dc. Согласно Бхавадасе, как мы видели, восприятие — это *то, из чего* рождается познание. Здесь же мимансака уточняет, что такое познание является или может быть определенным, удостоверяющим (нишчая), имеющим форму перцептивного суждения «это корова» или «это лошадь» (ПСВ I.6.40cd-41ab). В этом случае речь идет об имплицитном делении восприятия на два этапа: непосредственное восприятие некоего свойства, например синего цвета, и затем на основании этого — познание объекта-носителя данного свойства, например синего горшка или синего лотоса. Это деление станет объектом более поздней концепции брахманистских реалистических школ ньяи, вайшешики, мимансы и санкхьи, известной как нпрвикальпака и савикальпака пратьякша, допропозиционального и пропозиционального восприятия. Собственно познание эти школы отождествляют именно со вторым этапом, т.е. концептуальной идентификацией объекта.

⁴⁶⁰ Сложное слово, части которого связаны отношением, описываемым чаще всего родительным надежом тат-пуруша, букв. «слуга того», или «его слуга».

⁴⁶¹ «Карма-дхарая» (букв. «дело несущий») — тин связи частей сложного слова, в котором нервый член является ближайшим определением второго.

Мы уже знаем, как Дигнага относился к вербализованному концептуализированному познанию, поэтому нам будет нетрудно предсказать его отрицательную реакцию. Но в какой аргумент она воплотится, предсказать гораздо труднее, поскольку Дигнага в разных ситуациях пользуется разными аргументами.

В данном случае он ссылается на главный изъян пропозиционального познания: обращение к общим характеристикам — продуктам мыслепного конструирования. Механизм концептуального познания в трактовке школ реалистического направления предполагает признание универсалий. Поскольку концепция универсалий была введена вайшешикой, рассуждения Дигнаги ассоциируются у меня в данном случае больше с вайшешикой, чем с мимансой. Дигнага ссылается на учение, согласно которому не только вещи, но и универсалии являются объектами непосредственного восприятия. Эту концепцию мы находим у постдигнаговского вайшешики Прашастапады, который пишет: «В отношении этого [восприятия возможно предположить], что инструмент достоверного познания (прамана) применительно специфической универсалии — это восприятие, представляющее собой чистое видение (ее) собственной природы/формы» (ПБ [243])⁴⁶². Возможно, Прашастапада имел в виду уже существующую в вайшешике концепцию непосредственного восприятия в субстанциях не только качеств, но и специфических универсалий. Однако это может быть и идея самого Бхавадасы, вдохновленная концепцией универсалий вайшешики.

Бхавадаса, по мнению Тэйбера, мог придерживаться подхода, согласно которому прамана восприятия состоит в познании спецификации, но не специфицируемого. Ему приписывается мнение, подтверждаемое здесь Дигнагой, согласно которому «прамана — это восприятие, из которого возникает познание» (Taber 2005: 193, прим. 81). Однако если под сампрайогой понимать все контакты, т.е. всю «машинерию» познавательного процесса, то в нее попадают и ментальные события, вызванные контактом индрий с манасом. В этом случае в разряде восприятия окажется и то, что Дигнага считал ментальным конструированием, а брахманисты-реалисты — пропозициональным восприятием (перцептивные суждения).

По свидетельству Хаттори, это мнение не разделяется Шабарой, но вместе с тем документировано у Кумарилы (ШВ IV.84)⁴⁶³. Фактически речь идет о восприятии вещи в каком-то качестве, а не просто о восприятии чего-то неопределепного. Дигнага следует логике реалистов: некий объект воспринимается в качестве коровы, поскольку он связан с универсалией коровности и другими универсалиями. Однако органы восприятия не обладают способностью к связыванию, установлению отношений, поэтому чувственное восприятие неспособно удостоверить свой объект в форме суждения, если же оно это делает, то это уже не чувственное восприятие.

Важны и разъяснения Дигнаги: непосредственное восприятие схватывает и универсалию, и ее субстрат — вещь, в которой она пребывает, по отдельности. Это положение вайшешики обсуждается и Прашастападой и Шридхарой⁴⁶⁴.

⁴⁶² [243] *Tatra sāmānyaviśeṣeṣu svarūpālōcanamātram pratyakṣaṁ pramāṇam...* Цит. по (Bronkhorst, Ramseier 1994).

⁴⁶³ См.: Hattori 1968: 168–169, прим. 6.32.

⁴⁶⁴ См.: Глава критики вайшешики (НСВ I.3).

Установление отношений между ними в форме спецификации (вишешана) и специфицируемого (вишешья), обозначения (абхидхана) и обозначаемого (абхидхея) — это дело манаса. Манас же мысленно конструирует отношения между ними, приписывая этим двум факторам тождество (тадатмья).

Дигнага впервые за всю дискуссию поясняет свою позицию, отчасти используя терминологию и концепции вайшешики.

Упреждая вопрос мимансаков, чем он может обосновать такую трактовку, буддист излагает свою теорию объектов восприятия. Обратим внимание на то, что он употребляет термин «индрия-гочара», который указывает не на чувственные объекты как таковые, а скорее на сферу действия определенной функции: у каждой индрии — своя гочара, или своя сфера действия. В данном случае Дигнага говорит о зрении и сфере его действия — цвете. Непосредственное восприятие в отношении цвета он определяет как невыразимое в словах (анирдешья), а также как свасамведья — способное к саморегистрации, самофиксации. Интерпретация Дигнагой термина «свасамведья» требует особого внимания. Хаттори переводит его как восприятие объекта «как такового» (as it is) (Hattori 1968: 67), однако это не соответствует разъяснению самого Дигнаги в его вритти.

Дигнага второй раз в дискуссионной части первой главы (первый раз это было в связи с критикой ВадВи) заявляет о себе как о стороннике виджнянавады и ее концепции объекта в качестве всецело внутреннего события сознания (antarjñeyavādin). С точки зрения этой концепции, поясняет он во вритти, чувственный объект имеет природу познания и поэтому сам фиксирует свое возникновение, т.е. в нем условно выделяется постигаемая (грахья) и постигающая (грахака) части, объект и субъект познания. Такой объект невозможно описать как что-то определенное, ведь описанию поддается лишь то, что имеет своим объектом общее, а не предельно индивидуальное — партикулярия, или квалия (свалакшана).

Хаттори приводит интересные критические аргументы против этой позиции Дигнаги другого яркого философа школы миманса — Прабхакары: «В своем комментарии „Бхратри“ (к „Шабара-бхашье“) Прабхакара яростно нападает на дигнаговскую теорию, согласно которой только партикулярия (свалакшана) является объектом чувственного восприятия и что связывание партикулярии с универсальным (саманьялакшана) есть не что иное, как кальпана. Он утверждает, что универсалия (джати) и партикулярия как ее носитель никогда не дифференцируются указанием на тот факт, что люди постигают объект как „Это корова (ayaṃ gauḥ)“, а не как „Это субстанция, поскольку она носитель коровности“ (“idaṃ gotvavaddravyam” — В.Л.). Таким образом, он утверждает, что савикальпака-джияна (конструирующее познание. — В.Л.) постигает тот же объект, который постигается с помощью нпрвикальпака-джияны» (мой перевод: неконструирующего познания) (Hattori 1968: 169).

Дд. Если общий аспект (универсалия) вещи был бы содержанием (вишая) чувственного восприятия, это привело бы к абсурдному выводу, что все что угодно способно быть содержанием чувственного восприятия. Чувственное познание не может быть распознаванием объекта во всех его аспектах (ПСВ I.6.41cd) — не только индивидуальных, но и общих. Этот критический аргумент Дигнаги направлен против допущения непосредственного восприятия универсалий. Кого

здесь имеет в виду Дигнага? Концепция универсальной возникла в вайшешике, но идет ли речь о вайшешике?

Дигнага предлагает обратиться к анализу лингвистической практики употребления слова «пратьякша». Он рассматривает речевую практику в свете концепции прямого (мукхья) и переносного, или метафорического (упачара), значения, соответствующую западному делению на денотацию и коннотацию. Семантический анализ призван обосновать, каким образом переносное значение, или метафорическое словоупотребление, связано с прямым. Например, в предложении «Деревня находится на Ганге» слово «Ганга» подразумевает берег реки, но именно Ганги, а не какой-либо другой. Поэтому переносное значение «на Ганге» связано с прямым значением — рекой Ганга⁴⁶⁵.

Дигнага предлагает свое объяснение связи между прямым и косвенным значением — связи, которая позволяет называть пратьякшей (непосредственным, прямым) и объект восприятия, и само знание. Здесь следует вспомнить о том, что в буддийской эпистемологии распознавание (виджняна) и познание вообще идентифицируются именно по органу чувств, или по чувствительной способности (индрия), а не по объекту (вишая). Дигнага ссылается на это положение в АКБ, когда критикует ВадВи Васубандху. Он выделяет два основания для обозначения пратьякши по органу чувств: (1) то, что орган чувств является субстратом, носителем (ашрая) восприятия-пратьякши; (2) то, что орган чувств является специфической причиной (асадхарана-хету) восприятия-пратьякши⁴⁶⁶.

В данном тексте Дигнага обращается к практике употребления слова «пратьякша» и в качестве существительного («восприятие»), и в качестве прилагательного («непосредственное», «сенсорное», «чувствительное»). Главное в его анализе — семантический аспект: выделение и обоснование трех основных значений слова «пратьякша»: 1) прамана (инструмент); 2) познание (джияна) и 3) объект/содержание (вишая). Первое значение он называет «прямым» (мукхья), т.е., когда мы говорим «пратьякша», мы указываем прежде всего на праману (инструмент), т.е. чувствительную способность (индрия), которая осуществляет познание, или контакт с нею; второе и третье — «переносным», «метафорическим», «вторичным» (упачара). Когда же мы называем «пратьякшей» объект, мы имеем в виду, что он познан пратьякшей — непосредственным восприятием как инструментом. Само познание называется «пратьякшей» тоже в переносном смысле, поскольку оно происходит в зависимости от органа чувств и тем самым сближается с чувствительной способностью в качестве праманы — инструмента познания.

Однако ситуация, когда предметом познания (аламбана) становятся общие свойства разных вещей, или общие аспекты (саманья-акара), которые дапная вещь разделяет с другими, например обладание цветом и т.п., как подчеркивает Дигнага, не имеет отношения к ситуации непосредственного восприятия, поскольку в этом случае происходит метафорическое приписывание (упачара) общему свойству тождества с вещью, а эта операция *не опирается* на функционирование органов чувств. Т.е. связь между прямым и косвенным значением отсутствует. Из этого логически следует вывод, что слово «пратьякша» неприменимо к такому типу познания даже метафорически.

⁴⁶⁵ Пример профессора Шри Нараяны Мишры.

⁴⁶⁶ Подробнее см. (Hattori 1968: 169).

Учитывая это, что может значить чувственно воспринимать вещь во всех ее аспектах? Дигнага понимает это выражение в смысле восприятия не только партикулярной (свалакшана), или коикретных качеств вещей, но и в смысле восприятия в *этих* качествах неких общих аспектов. Он приводит в пример восприятие в цвете универсальной качественности и существования. Интересно подметить, что пример универсалий — качественность (гунатва) и существование (сатта) он берет из ВС⁴⁶⁷.

Для него это случай «перекрестного» восприятия — когда один орган чувств воспринимает объект другого органа чувств. Что он имеет здесь в виду? Из полемики с вайшешикой мы узнали, что качественность и существование считаются в этой системе объектами восприятия *всех органов чувств*, поэтому буддист усматривает в восприятии этих универсальных недопустимое нарушение корреляции между органами чувств и их объектами. Если признать, что один орган чувств в принципе может постигать объекты другого, это влечет за собой абсурдное допущение, в соответствии с которым одного органа чувств достаточно, чтобы постичь объекты всех других органов, — такова его логика. Дигнага, как мы уже заметили, добросовестно следует принципу экономии, поэтому он просто отсылает нас к своей полемике с вайшешикой⁴⁶⁸.

Этот аргумент тоже вносит свою лепту в доказательство несостоятельности дефиниции восприятия Бхавадасы: «Восприятие — это то, из чего рождается познание».

De. Дигнага находит еще один логический изъян в уже и так многострадальном определении Бхавадасы. Он пытается доказать, что при сведении восприятия к акту рождения познания (ПСВ I.6.42a) не будет соблюден принцип необходимого отличия инструмента познания (прамана) от результата (пхала) (ПСВ I.6.42b), провозглашенный самим Бхавадасой. Результат не будет «иным» по отношению к инструменту. Если считать инструментом само познание, то результат не будет чем-то другим, отличным от инструмента (ПСВ I.6.42cd). Т.е. достижение/обретение познания — это и есть познание. Мы можем найти отсылку к такой позиции у Джинендрабуддхи, во фрагменте, идентифицированном Штайнкелльнером как точка зрения вайшешика по имени Шраяска: «*Некоторые [считают]: если познание является инструментом, то результат не будет отличаться [от инструмента], ибо результатом является обретенное познание, а [обретенное] знание не отличается от познания. Поэтому Шраяска и другие считали инструментом контакт [органов чувств и объектов], поскольку он является специфической причиной [восприятия], контакт других факторов является общим и для припоминания и т.п.*»⁴⁶⁹.

Df. Почему в споре с Дигнагой мимансака ссылается на вайшешику? Хаттори объясняет это так: поскольку мимансаки не дают определения «рождению»

⁴⁶⁷ См. дискуссию с вайшешиком.

⁴⁶⁸ См. дискуссию с вайшешиком: ИФР к НСВ I.3, рубрика *Eb*.

⁴⁶⁹ *kecit tv iti. jñānasya hi pramāṇatve phalam anyan na syāt. tathā hy adhigamaḥ phalam. na ca jñānād adhigamo 'rthāntaram. ataḥ śrāyasa kādayaḥ sannikarṣam icchanti asādhāraṇakāraṇatvād iti. itare hi sannikarṣāḥ smṛtyādijñānasādhāraṇāḥ. indriyārthasannikarṣas tu pratyakṣasyaiva kāraṇam.* Цит. по (Steinkellner 2017: 43).

в своем базовом тексте, это означает, согласно правилам логического рассуждения (юкти), что они принимают определение дапного термина в другой школе как положение собственной доктрины (свамата). Мы уже сталкивались с этим аргументом в дискуссии Дигнаги с ньяей, когда найяики ссылались на определение вайшешики. Отметим, что в обоих случаях ресурсом определений являются вайшешика и ее сутры. Мимансака (многие исследователи отождествляют его с Бхавадасой) приводит две альтернативные интерпретации понятия «рождения» (джанман) вайшешиками: 1) «присущность в отношении собственной причины» (svakāraṇe samavāyaḥ) и 2) присущность универсалии существования (сатта) и т.п. (sattā+ādisamavāyo). Однако ни в ВС, ни в комментарии Чандраранды выражение svakāraṇe samavāyaḥ не встречается.

В своем автокомментарии Дигнага разворачивает аргументы мимансака следующим образом: если факт рождения есть результат, он состоит либо в 1) присущности (самавая) познания (буддхи) своей собственной причине, т.е. атмапу; или в 2) присущности универсалии существования (сатта), качественности (гунатва) и т.п. самому познанию (буддхи). Это не ссылка на определительные сутры, а трактовка системных положений вайшешики либо мимансакой, либо самим Дигнагой, либо ранним комментатором вайшешики. Между исследователями нет единства на этот счет.

Джинендрабуддхи приписывает это толкование Бхашьякаре. Он предполагает, что этот мимансака мог использовать вайшешиковскую концепцию присущности, чтобы объяснить возникновение познания как инструмента (прамана) восприятия (пратьякша). В этом случае познание будет присущим либо атмапу как познающему субъекту, либо универсалии, связанной с познанием, такой, как способность познания, качественность и существование, присущие самому познанию.

Возможно, Бхавадаса понимал слово «рождение» (джанма) в МС 1.1.4 в том же смысле, в котором поздние комментаторы определения ПС 1.1.4 Джаянта и Бхасарваджия понимают восприятие как результат функционирования праманы в качестве инструмента порождения познания, и таким образом мимансак утверждает, что прамана — это то, что отвечает за возникновение познания. По мнению Тэйбера, «он (Бхавадаса) мог быть первым мыслителем, который провел демаркацию между средствами (means) и результатом» ПС 1.6.5cd-6a (Taber 2005: 188, прим. 55).

Хаттори находит ссылку на развернутые аргументы Дигнаги в «Кашике» к ШВ Сучаритамишры (даты жизни неизвестны): I, 228.22-26: «Здесь (в комментарии к сутре мимансаков) восприятие устанавливается как рождение познания. С какой целью? Является ли [формулпровка] „рождение познания“ избыточной или неизбыточной? Если избыточной, то зачем употреблять [эту] формулпровку? Ведь прпрода рождения не определяется в собственной доктрине [мимансаков]. Если вайшешика обозначает рождение как „присущность собственной причине“, у него не будет соответствия определению слова „пратьякша“ ввиду того, что оно не предполагает вечности (присущности) органа чувств (акша) [атману]. Если [формулпровка] не является избыточной, она все равно ошибочна»⁴⁷⁰.

⁴⁷⁰ Перевод по тексту, процитированному Хаттори: atra buddhi-janma pratyaksam ity ucyate, tasya ko "rthaḥ kim buddher janmātiriktam anātiriktam vā. yady atiriktam tad vācyaṃ kīdrśam iti. na ca sva-mate janma-svarūpam abhihitam. yadi vaiśeṣikokta-svakāraṇasamavāyo janmābhidhiyate, tasya nityatvenākṣānādhinatvāt pratyakṣa-sadbābhidheyatvānupapattiḥ. anātiriktatve tu punar-uktatāiva doṣaḥ (Hattori 1968: 170, прим. 6.45).

Для пояснения этих аргументов необходимо упомянуть ряд важных положений вайшешики, на которые опирался Дигнага в своих аргументах. Во-первых, это принадлежность буддхи (знания, познания, сознания в целом) категории (па-дартха) гуна (качества), а не категории субстанции (дравья). Субстанцией является только атман, но не сознание (буддхи) и другие качества атмана, такие как эмоции, добродетель, порок и т.п. Отношение между атманом и буддхи описывается категорией (па-дартха) «присущность» (самавая)⁴⁷¹. В терминах вайшешики атман является присущей причиной буддхи (более-менее соответствует материальной или субстанциальной причине Аристотеля).

Подобно тому как субстанция является субстратом (ашрая) качества, качество, в свою очередь, является субстратом универсалии «качественность». В терминах вайшешики гуна является саманьяват — наделенной общим, или универсалией (ВС I.1.7), и причем не одной, а целой серией универсалий, начиная с универсалии существования, качественности, кончая универсалией определенного цвета, запаха и т.п., а также, в случае такой гуны, как буддхи, — универсалией буддхивости (способности к познанию, «когнитивностью»). В категориальной системе вайшешики отношение между универсалиями и их носителями — будь то субстанции (дравья), качества (гуна) или движения (крия) — тоже описывается отношением присущности (самавая). Собственно, эти две разновидности присущности и упоминает Дигнага: первая — это присущность познания (буддхи) собственной причине, которой, по определению, является атман; вторая — это присущность универсалий существования (сатта), качественности (гунатва) и способности познания (буддхивости) — познанию (буддхи) как качеству атмана (но не самому атману напрямую).

В обоих случаях мимансак, который ссылается на «родственную» (свамата) доктрину вайшешики, не найдет в ней избавления от нежелательных логических последствий (прасанга).

Можно спасти употребление композита «рождение познания» как татпуруши в МС I.1.4, понимая его как возникновение качества, которое есть буддхи (познание), у нуруши (роднотельный падеж) — синонима атмана. Но ведь качество познания, согласно вайшешике, и так присуще атмапу. Это приведет к противоречию с концепцией присущности в вайшешике, которая не порождается никакими причинами, поскольку является вечной. Стало быть, возникновение познания из контакта объекта с органами чувств, как этого требует концепция восприятия, не может быть возникновением присущности атмапу, которая, по определению, вечна. Атмапу, воплощенному в теле и обладающему нормальным когнитивным аппаратом в виде органов чувств и манаса, всегда присущи какие-то качества (гуны) и универсалии (саманья).

Аргумент Дигнаги, а также и мимансаков, которые, не разделяя вайшешиковской доктрины присущности, разделяют с ней идею атмана как субъекта и субстрата познания, состоит в том, что, если признать, что познание рождается из присущности, в результате чего появление присущности отождествляется с появлением восприятия, это будет противоречить природе присущности, поскольку

⁴⁷¹ Была ли присущность категорией (па-дартха) вайшешики во времена Дигнаги — большой вопрос.

последняя является, по вайшешике, извечной, постоянной (ПСВ I.6.43a-c)⁴⁷². Следовательно, присущность не обладает инструментальностью в процессе познания ни в одном из упомянутых случаев.

Интересно, как Кумарила нытается спасти этот аргумент от критики Дигнаги в ШВ IV.58. Он отмечает, что, даже если присущность, будучи вечной, не вызывается никакими причинами, слово «рождение» подразумевает коикретную манифестацию присущности, которая может вызываться деятельностью органов чувств (см.: Taber 2005: 70).

Джинейдрабуддхи различает в этом фрагменте три линии интерпретации: (1) Сутракары, т.е. автора МС, и их комментатора — анонимного Бхашьякары, а также Вриттикары, т.е. Бхавадасы, с одной стороны, и (2) понимания «рождения познания» как присущности буддхи (познания) — атмапу, или (3) как присущности универсальной существования и т.п. — буддхи. По поводу первой опции он даст следующее объяснение: «...только чувственное познание, не отклоняющееся от объекта, признается за чувственное восприятие; то же, что отклоняется от него, не является чувственным восприятием»⁴⁷³. Признание присущности восприятием противоречит интерпретации анонимного Бхашьякары. Поскольку присущность вечна, постоянна (нить), она может породить только такое познание, которое будет всегда и неизменно соответствовать объекту, что абсурдно. С другой стороны, если Вриттикара утверждает, что «то, из чего возникает познание, есть восприятие», возникновение познания не может быть присущностью, поскольку присущность не из чего не возникает. Поэтому положение о том, что присущность является инструментом познания, неприемлемо ни с точки зрения Бхашьякары (и Сутракары), ни с точки зрения Вриттикары (см.: Hattori 1968: 171).

Наконец, обратимся ко второй альтернативе — «рождение» не отличается от «познания». В этом случае, отмечает Дигнага, бессмысленно вообще упоминать слово «рождение» (ПСВ I.6.43d).

Е. Противоречие с доктриной атмана

В чем же тогда заключается событие возникновения познания? Если признать, что агентом, или субъектом, познания является душа (атман, пуруша), то можно поставить вопрос: что происходит с ней в момент познания? Аргумент, который использует здесь Дигнага, восходит к Будде, к его критике концепции атмана как сущности (атмавада), остающейся неизменной в процессе внутренних психоло-

⁴⁷² Характеристика присущности как вечной не является только у Нрашастанады, причем он трактует ее как «непроизводность следствия» (акарьятва): «...не существует понятия о том, что она появилась до, после [своего субстрата] или вместе [с ним]. Если бы присущность ткани была возможна до возникновения ткани, в чем содержалось бы это отношение в отсутствие [одного из его членов, т.е. ткани]? Если бы она возникла вместе с возникновением ткани, то у ткани не было бы способности служить субстратом [присущности]. Если бы присущность ткани появилась лишь после [разрушения] ткани, то последняя тоже не могла бы быть ее субстратом, равно как и субстратом способности иметь следствие — [другую присущность]. Поэтому [необходимо признать], что присущность ничем не произведена». Цит. по (Лысенко 2005: 49).

⁴⁷³ *Yat pratyakṣam na tat vyābhīcarati, yat vyābhīcarati na tat pratyakṣam*. Цит. по (Hattori 1968: 171, нрим. 6.50).

гических изменений, которые претерпевает условная личность в процессе своего онты: если бы в человеке существовало нечто вечное и неизменное, то осознанная праведная жизнь и кармическое воздаяние были бы невозможны, ибо, с точки зрения Будды, для вечного атмана нет ни кармы, ни разрушения кармы.

Фактически для Будды признание неизменности атмана выводит атман за пределы сферы моральной ответственности и духовного прогресса (ведь в упанишадах сказано, что высший Атман «не становится от хорошего деяния большим и не становится от нехорошего деяния меньшим» — «Брихадараньяка-упанишада» VI.4.22). «В отличие от упанишад, где единственно реальным в карме, сансаре и освобождении (мокша) является их вечный и неизменный субъект, т.е. высший Атман, Будда отстраивается от реальности прежде всего самих этих процессов. На место Атмана как статичного бытия, неспособного к изменению и развитию и, стало быть, к несению моральной ответственности за проступки индивида, Будда поставил само изменение в виде континуума дискретных состояний (дхарм), чередование которых подчинено закону взаимозависимого происхождения (пратитья самутпада) и тождества субъекта, или агента, перерождения — единство и тождество конгломерата, или серии, дхарм»⁴⁷⁴.

Дигнага уличает атмавадинов (сторонников доктрины атмана), к числу которых принадлежат все школы индийской философии, в следующем противоречии их собственной доктрине: если возникновение восприятия как-то меняет состояние самого атмана, то он перестает быть неизменным, что противоречит доктрине неизменного атмана (ПСВ I.6.44ab). Если же атман остается неизменным, то он не может быть субъектом познания (праматри), поскольку акт познания должен приводить к изменению состояний познающего субъекта (ПСВ I.6.44cd).

Полемика между буддистами и брахманистами по поводу существования атмана является отдельной большой темой, которую мы здесь проходим только «по касательной»⁴⁷⁵. Однако необходимо отметить вслед за Изабель Ратье, что именно этот аргумент Дигнаги оказал решающее воздействие на концепцию атмана Кумарила Бхатты (Ratie 2014: 29, прим. 98, 99).

В МС I.1.1.4 внимание Дигнаги привлекает слово *piṇḍaśāya* «человека» (родительный падеж). Его можно понять двояко: либо как посессивную конструкцию со словом «индрии» (*indriyāṇām*) — «органы чувств (кого?) человека», т.е. органы чувств, принадлежащие человеку, либо в доктринальном метафизическом смысле как неизменный атман, душа, самость. В этом случае возникнет проблема: каким образом объяснить посессивную конструкцию с индриями? Кумарила, как показывает Тэйбер, рассматривает три возможности интерпретации определения восприятия: (а) «Возникновение познания, когда имеется существующая связь чувственных способностей человека [с объектом], является восприятием», (b) «Возникновение познания, когда имеется существующая связь атмана и чувственных способностей [с объектом], является восприятием», или (с) «Возникновение познания атмана и чувственных способностей, когда имеется существующая связь [с объектом], является восприятием».

Каждая из этих трех возможных трактовок по-своему неудовлетворительна. В первой просто указывается, что человек является обладателем чувственных

⁴⁷⁴ См. статью «Анатмавада» в (Лысенко ФБЭ 2011: 100).

⁴⁷⁵ Эти вопросы исследуются в публикациях Льва Игоревича Титлина (см. библиографию).

способностей, что делает упоминание пуруши плеоназмом, излишеством — в самом деле, нет необходимости указывать на то, что чувственные способности принадлежат какому-то человеку. Вторая трактовка ставит под вопрос учение мимансы о неизменности и вездесущести атмана: атман всегда пребывает в соединении со всеми вещами, и поэтому нет момента, когда он вступает в контакт с каким-то определенным чувственным объектом. Третья влечет за собой ту трудность, что чувственные способности, будучи материальными и, следовательно, несознающими, не могут иметь познаний.

Именно поэтому Кумарила предлагает понимать слова «человеска» и «чувственные способности» по отдельности, как не связанные друг с другом: чувственные способности специфицируются своей связью с объектами, тогда как пуруша, или атман, является хозяином познания, или познающим. Это прочтение имплицитно отрицает способность индрий самих по себе познавать объекты (см.: Taber 2005: 64–65).

Кумарила подчеркивает, что неизменность атмана не исключает возможности его видоизменений (ШВ IV. 53ab)⁴⁷⁶, иными словами, изменение не означает уничтожения идентичности, радикального разрыва в потоке сознания, составляющего сущность атмана в этой системе.

В «Кашике» аргумент буддиста представлен следующим образом: «Но даже [если это] так, [наличие] постоянного атмана, в которое верят мимансаки, не может быть продемонстрировано, потому что, когда возникает познание, [в этом атмане] происходит изменение, из этого следует, что [атман должен] быть изменчивым, как кожа⁴⁷⁷; но если познание возникает в [атмане, остающемся] неизменным, как и состояние, предшествующее [возникновению познания], отсюда следует, что [этот атман] не является познающим субъектом»⁴⁷⁸.

В специальной главе его ШВ «Атмавада» («Учение об атмане») Кумарила приводит в пример разные явления, которые изменяются, но при этом сохраняют свою самоидентичность: змея может изменять свою форму и положение, продолжая быть той же самой змеей, точно так же самость (атман), или «я», которое сегодня видит горшок, будет тем же «я», которое вчера видело ткань («Атмавада», 28).

Именно в этой главе Кумарила подвергает критике два буддийских довода против существования неизменного или вечного «я»: 1) вечность атмана не подтверждается обычным психологическим опытом — люди не помнят о проступках, совершенных их атманом в прошлых рождениях; 2) неизменность атмана исключает переживание им страданий и радости.

В ответ на первый довод Кумарила отмечает, что воспоминание о действии в момент вкушения его плодов обязательно; например, люди, которые готовят

⁴⁷⁶ ШВ IV. 53ab. «Модификация в форме познания не противоречит его (атмана) вечности» (*vikriyā jñāna-rūpasya na nityatve virotsyate.*). См. (Taber 2005: 66).

⁴⁷⁷ Ссылка на кожу в примере Васубандху, разобранным в примечании к ПС I.6.44cd. Смысл примера в том, что кожа измеяется под воздействием внешней среды (дождя и т.п.) в противоположность небесам, которые неизменны. Небеса символизируют вечный Атман.

⁴⁷⁸ Перевод сделан по санскритскому тексту, процитированному Изабель Ратье: *Kāśikā*, vol. I, p. 228: *nanv evam api yan nityam ātmānam mīmāṃsakaḥ manyante, tan na sidhyet, jñānajanmani vikārapattiyā carnavad anityatvaprasakteḥ. jñānajanmanā tv avikṛtasya pūrvāvasthāyām ivāpramāṇtṛvaprasaṅgaḥ, ata āha vikriyeti* (Ratié 2014: 29, прим. 99).

себе удобное ложе для сна, не вспоминают об этом в момент совершения действия (самого сна). Второй аргумент ставится под сомнение ссылкой на то, что атман, оставаясь тем же, способен играть разные роли (картри — агента, бхоктри — вкушающего плоды действий и джиятри — субъекта познания). Третий аргумент Кумарилы носит лингвофилософский характер: если, как буддисты, сводить субъект к серии единичных безличных мини-событий (дхарм), появляющихся и исчезающих каждое мгновение, то указательные местоимения, маркирующие акт узнавания или приноминания объектов прошлого опыта, возможные только благодаря самоидентичности этих объектов, — лишаются своих референсов. Тот же самый аргумент распространяется и на самоидентичность личности в процессе перерождения: в рамках постулатов буддизма невозможно доказать, что это та же самая личность, которая претерпевает перерождения.

Эти и другие аргументы брахманистов опровергаются Шантаракшитой в «Таттва-санграхе» и его комментатором Камалашилой в «Паньджике» (гл. 7, часть 2)⁴⁷⁹.

Выводы

Отметим, что Дигнага столкнулся с мимансой на ранней стадии развития этой школы, когда ее последователи не признавали восприятие в качестве инструмента достоверного познания дхармы, поэтому, строго говоря, критика эпистемологической функции восприятия в контексте проекта Дигнага не имела смысла. Однако Бхавадаса, автор комментария (Вритти), вероятно ближайший к Дигнаге по времени жизни мимансака, попытался ввести в свою школу эту новую и очевидно востребованную временем перспективу.

Дигнага оставляет за скобками как нерелевантную его интересам всю деонтологическую проблематику мимансы, связанную с проблемами познания дхармы. Он не собирается полемизировать с мимансой как таковой. Эпоха, которую Дигнага не только отражает, но и формирует своей полемикой, названа временем «эпистемологического поворота», в частности и потому, что валидность систем знания признается проистекающей из валидности признаваемых ими инструментов познания. Поэтому доказательства несостоятельности коцепции восприятия, которое признавалось основной прамамой всеми школами индийской философии, было достаточно, чтобы опровергнуть всю систему.

Дигнага не ограничивается критикой определения восприятия мимансы с позиций самой мимансы, прежде всего коцепции Бхавадасы. В большей степени, чем в критике других школ, он излагает свое собственное видение проблем как альтернативу критикуемому.

Наконец, буддийский философ чаще, чем в других случаях, апеллирует к доктринам вайшешики, что свидетельствует о том, что для него именно вайшешика и ее коцепция универсалий были реальным антиподом буддийскому видению природы вещей.

⁴⁷⁹ Они анализируются в исследовании (Mookerjee 1993: 154–171).

Заключение

По мнению Хорста Ласика, «одна из наиболее заметных характеристик „Прамана-самуччай“ Дигнаги — это наглая и довольно откровенная манера обращения с конкурирующими философскими позициями. Судя по названиям утраченных сочинений Дигнаги, такое отношение могло быть характерной чертой большей части его философских работ» (Lasic 2016: 155). Мне представляется, что все индийские философы не особо церемонились со своими оппонентами, и Дигнага на их фоне вовсе не выглядит исключением. Но как бы индийские философы ни изощрялись в обидных выражениях в адрес оппонентов, все же логические аргументы стояли на первом месте. Мы видим, что Дигнага всегда аргументирует свои критические выпады.

Каким же предстают Дигнага и его оппоненты из исследования текстов этого буддийского философа и его учителя Васубандху? Какие результаты принесла историко-философская реконструкция?

В ходе исследования для каждой из глав первого раздела ПСВ я определила следующие опорные точки реконструкции ее проблематики и содержания: 1) тексты, на которые Дигнага мог опираться: предшествующие времени его жизни и современные ему; 2) тексты постдигнаговского периода: апологетические или критические в отношении его позиции. С одной стороны, это разрозненные фрагменты (как черепки, из которых археологи реконструируют древние сосуды), бережно собранные и «склеенные» авторитетными «археологами» индологии и буддологии — Фрауваальнером, Штайнкелльнером и их учениками. С другой стороны, это хорошо сохранившиеся «архитектурные сооружения», источники классических систем индийской философии, дошедшие до нашего времени и достаточно основательно изученные.

Для собственной доктрины (свамата) Дигнаги источники — это абхидхармические дискуссии, особенно те, что представлены в АКБ Васубандху, а также в его йогачаринском трактате ВимВ. В трактовке дигнаговской критики ВадВи Васубандху по ПСВ I.2 точками опоры являются АКБ Васубандху и АПВ самого Дигнаги. В реконструкции учения ньяи по ПСВ I.3 я опираюсь на ранние комментарии (в реконструкции Фрауваальнера и Штайнкелльнера), на НСБ Ватсьяны, имевший ключевое значение в истории ньяи. Согласно Штайнкелльнеру,

Ватсьяна весьма близок к Дигнаге по времени своей жизни, хотя ни Дигнага не знал его сочинений, ни Ватсьяна не был знаком с позицией Дигнаги. В главе ПСВ I.4, посвященной вайшешике, я использовала ранние комментарии к ВС (в реконструкции Фраувалльнера и Штайпкелльнера), комментарий Чандранды к ВС (ВСЧ), датруемый постдигнаговской эпохой, а также сочинение Прашастапады (ПБ) — автора, который, как и Ватсьяна, мог быть младшим современником Дигнаги и испытать влияние его идей. Для понимания значения дигнаговской критики санкхьи в ПСВ I.5 в свете последующей истории этой школы я пользовалась материалами ШТ (в реконструкции Фраувалльнера и Штайпкелльнера), СК Ишваракришны и анонимным комментарием ЮД, для анализа критики мимансы в ПСВ I.6 — реконструкциями упомянутых ученых, а также постдигнаговским комментарием мимансака Кумарилы Бхатты ШВ (вторая половина VII в.). Хочу отметить, что именно критика Дигнаги со стороны Кумарилы Бхатты служит важнейшим санскритским источником для реконструкции собственной позиции буддиста, освобожденной от интерпретации Дхармакирти.

В результате исследования выяснилось следующее. Подтвердилась гипотеза Фраувалльнера–Штайпкелльнера о том, что «чемнионом» энистемологии в эпоху Дигнаги была школа санкхьи. Именно в источниках этой школы Дигнага нашел не только разные определения восприятия, но и острую внутреннюю полемику по их поводу в разных комментариях к ШТ. Самое проработанное и «защищенное» определение восприятия из тех, что Дигнага подверг критике, принадлежало школе ньяя и содержалось в базовом тексте этой школы (НС I.1,4). В случаях вайшешики и мимансы Дигнага имел дело не с определениями восприятия в техническом смысле термина лакшана, которые, по всей видимости, в соответствующих сутрах (базовых текстах) этих школ просто отсутствовали, а с формулировками, которые последователи этих традиций с большим или меньшим успехом пытались экзегетически представить как определения восприятия.

Если обратиться к последующей истории школ, то в результате критики Дигнаги произошло следующее: в санкхье, в которой эпистемология восприятия была наиболее развита, она отошла на второй план в СК Ишваракришны (вторая половина V в.), но позднее вновь появилась в анонимном трактате ЮД (VII–VIII вв.) в форме, в которой легко узнается влияние Дигнаги. В ньяе влияние Дигнаги и критика его критики НС проявились в комментарии Уддотакары НВ к НБ Ватсьяны (VI в.). Что же касается вайшешики и мимансы, то там, именно под влиянием Дигнаги, появляются определения восприятия и соответствующая эпистемологическая проблематика, что заметно уже по комментарию вайшешика Прашастапады (ПБ), но особенно по сочинениям мимансака Кумарилы Бхатты (ШВ). Из этого вытекает, что самый сокрушительный удар Дигнага нанес по санкхье, в случае других брахманистских школ его критика способствовала, скорее, развитию и усовершенствованию их энистемологического дискурса.

Материалы, касающиеся раннего этапа санкхьи, собранные Фраувалльнером и Штайпкелльнером и проанализированные мною в этой книге, ставят вопрос: действительно ли Дигнага был главным триггером «энистемологического поворота» в индийской философии или он отвечал на вызов, брошенный, к примеру, санкхьями? Складывается впечатление, что роль Дигнаги заключалась не столько

в инициативе даниого поворота, а скорее в его распространении на все современное ему интеллектуальное сообщество.

Когда мы анализируем содержание отрывков из ранних источников санкхьи, мы видим, что коицепция двух этапов чувственного восприятия, восходящая, как обычно считается, к нирвикальпака и савикальпака джняне (неконструпрующему и конструпрующему познанию) Дигнаги, уже обсуждалась в этих источниках, хотя и в других терминах: апрагья-прагья («понимающее—непонимающее»), вьявасая-анувьявасая («вызывающее уверенность», «удостоверяющее уверенность»). Последние характеристики я отношу к метакогнитивному уровню, тогда как первые две, равно как и нирвикальпака—савикальпака, характеризуют сам первичный когнитивный процесс — его додискурсивную и дискурсивную форму соответственно.

«Чисто сенсорное» передается в санкхье терминами «алочана-матра» (просто видение, чистое видение, отражение) и авикальпака (неконструпрующее). При этом праманатва (инструментальность, достоверность, авторитетность) сенсорного познания парадоксально связывается санкхьями с «понимающим характером» (прагьятв). Сапкхьи, возможно, впервые ставят вопрос о «схватывании» (грахана) как о базовой когнитивной функции: обеспечивает ли «схватывание» прямой доступ к внешним объектам, являясь алочана матрой — «чистым ощущением», лишенным элемента осознания (апрагья), своего рода чувственной интуицией, или это «сознающее», «понимающее» (сапрагья) схватывание? Судя по текстам, проанализированным в моей книге, санкхья была не в состоянии решить эту проблему по причинам глубоко метафизического характера. В свете ее коицепции Пуруши как чистого субъекта восприятия, который, не вмешиваясь в когнитивные процессы, целиком относящиеся к ведомству Пракрити, тем не менее придает им осмысленность (интеллигибельность), ощущение как чисто физиологический эпизод — это нонсенс, поскольку Пракрити без Пуруши — ничто.

Санкхьи пытались решить эту проблему через распределение функций между индриями (чувственными способностями, которые в сапкхье вездесущи) и манасом, но запутались в противоречиях, что как раз и выявила критика Дигнаги. Именно это могло способствовать вытеснению энистемологического проекта санкхьи со сцены индийской философии. Тем не менее следы влияния терминологии и идей санкхьи мы обнаруживаем и в учении вайшешика Прашастапада, который называет этап неконструпрующего восприятия — алочана-матрой и в текстах других школ, например ньяи.

В ньяе наметки метакогнитивной теории двух этапов (вьявасая-анувьявасая) я обнаружила у Ватсьяны, который вряд ли был знаком с теорией Дигнаги. Поясняя характеристику «вьявасая-атмака» (имеющее природу определенности/достоверности) из определения восприятия НС 1.1.4, он уточняет, что под вьявасай он подразумевает уверенность в достоверности наших непосредственных ощущений, возникающую интуитивно, без слов и размышлений, как состояние, противоположное сомнению. Именно эта первоначальная уверенность удостоверяется, согласно Ватсьяне, последующей, уже дискурсивной проверкой — апувьявасая. В вайшешике первым заговорил о двух стадиях восприятия в духе Дигнаги, но в терминологии, скорее, ранней сапкхьи (вспомним его термин алочана-матра), Прашастапада, в мимансе — Кумарила Бхатта, в санкхье же алочапу упоминает Ишваракришна.

Как и у Ватсьяны с Прашастападой, у Ишваракришны теория двух этапов еще не приобрела четких концептуальных очертаний, и поэтому ее систематическое изложение и обоснование стали делом более поздних авторов (автора ЮД для санкхьи, Шридхары для вайшешики и Вачаспатимишры для ньяи). Наконец, в ЮД выделяется функция грахана (чистое схватывание/постижение) как связанная с индриями и пратья — как ментальное конструирование, связанное с внутренним органом (аитахкарана), с какой именно функцией внутреннего органа (буддхи или манасом) — не уточняется. Тем не менее специфика ментального конструирования идентифицируется в сравнении с чисто сенсорным схватыванием.

Какие проблемы выходят на первый план в спорах о восприятии между Дигнагой и его брахманистскими оппонентами?

1. Споры о том, чем является то или иное познавательное событие либо фактор познавательного процесса — инструментом или результатом, имели общинный характер и, по всей видимости, предшествовали Дигнаге, или по крайней мере он не был их инициатором, хотя, возможно, что правило тождества предмета, инструмента и предмета результата ввел именно он. По своей сути разведение инструмента и результата ставило проблему: что именно считать познанием (когнитивным событием), а что просто инструментом, способствующим его возникновению, не имеющим собственного «познавательного» компонента? Сама эта проблема имеет глубокие брахманистские корни. Брахманистские школы все без исключения признавали субъектом всей деятельности человека неизменный атман (душу). В санскритских терминах атман является и субъектом познания (джнянин, прамата, праматри), и агентом действия (карта, картри), и вкушающим (бхоктри) плоды своих действий, т.е. субъектом кармического, сансарного опыта. Именно в атмане сошлись все функции сознания — понимание, получение и осмысление нового знания, запоминание, память, мышление, концептуализация, вербализация, эмоциональная и волевая реакция. Все же остальные компоненты познавательного процесса: индрии (чувственные способности), манас и т.п. (у каждой школы свои) — рассматривались лишь как подручные инструменты атмана, которые были по определению лишены сознания. Например, вайшешик Шридхара сравнивал манас с щипцами для вытаскивания горячих углей.

Буддисты, в отличие от этих школ, видели в манасе эпизод и познавательной и конструирующей мыслительной деятельности. Манас может пониматься двояко: как когнитивный эпизод, предшествующий чувственным распознаваниям (зрительному, слуховому и т.п.), и в этом случае он выступает в роли фокусировки, акта внимания (манасикара), выделяющего, например, зрительный объект из других объектов, и как немедленно следующий за моментом чувственного распознавания, и в этом случае он «мысленно обрабатывает» объект чувственного восприятия в соответствии с имеющимися кармическими предрасположенностями сознания. Вместе с тем, определяя мысли, слова и поведение человека в настоящем существовании, манас создает кармические условия нового рождения. Дигнага критикует концепцию атмана в разделе исследования определения ми-

мансы. Его главный аргумент состоит в том, что если атман как источник сознания считать неизменимым, то невозможно объяснить, как возможно в нем рождение познания, ведь если с атманом ничего не может произойти, то и в результате появления нового знания он не претерпит никакого изменения.

При рассмотрении знания (джияна) в его динамическом аспекте как когнитивного события или когнитивного эпизода в духе Бимала Кришны Матилала (именно он ввел такую трактовку познания как отличительную черту индийской эпистемологии) мы можем задаться вопросом: является ли каждый эпизод, который мы называем познанием, действительно познанием чего-то, т.е. может ли он обеспечить нас некой новой когнитивной информацией? В рамках обсуждаемой Дигнагой проблемы праманы и пхалы, т.е. инструмента и результата познания, — это ключевой вопрос. Что такое чувственное познание, индрия-джияна/практыакша и какой инструмент помогает ему осуществиться?

Такой подход, по крайней мере насколько мне известно, был инициирован Ватсьяной — современником Дигнаги. Слово «практыакша» объясняется Ватсьяной в НБ к НС I.1.3 как «активность/функционирование/операция (вритти) каждой из чувственных способностей по отношению к ее собственному объекту». Слово «вритти» он интерпретирует двояко: как санникаршу (контакт) и как джняпу (знание). В первом случае речь идет о некогнитивном событии (в западных терминах о «физиологическом механизме» восприятия, предполагающем соединение органа чувств с объектом соответствующей сферы его компетенции), во втором — о когнитивном событии (получении новой информации, узнавании чего-то нового). Ватсьяна продолжает: *«Если мы рассматриваем функционирование (вритти) как контакт, тогда знание (jñāna) будет его результатом, но если мы будем рассматривать функционирование как знание (jñāna), тогда результатом будет мысль (buddhi), отвращающая, привязывающая или безразличная»*.

Найяик исходит из предпосылки, что результат должен по своей природе отличаться от инструмента, иначе эта дистинкция бессмысленна. Фактически он предлагает два разных модуса функционирования праманы: в качестве физиологического механизма, не содержащего в себе когнитивного компонента, — просто инструмент; и в качестве чисто когнитивного события. Если признать праману просто инструментом, то придется согласиться с тем, что познание-результат порождается чем-то, познанием не являющимся. Во втором случае, если есть само познание и есть прамана-инструмент, из этого следует, что инструмент должен порождать что-то качественно иное. Этим «иным» в данном случае будет эпизод познания (буддхи). Если прамана — это познание «о чем», то пхала — это прагматическая информация «о как», т.е. о том, *как овладеть этим объектом*, если мы знаем, что он нам полезен или приятен, или *как избежать его*, если наш опыт знакомства с ним был отрицательным. Это позиция найяи.

Миманса в лице раннего комментатора МСБ Бхавадасы принимала принцип необходимого отличия инструмента познания (прамана) от результата (пхала). В критике мимансы Дигнага пытается доказать, что, считая инструментом лишь само познание, мы должны признать, что результат не будет чем-то другим, отличным от инструмента. Такой же позиции придерживался автор ранней вайшешики Шраяска. Он полагал инструментом контакт-санникаршу (органов чувств

и объектов). В санхье функционирование чувственных способностей, их нахождение в непосредственной близости к внешним объектам является физическим условием возможности чувственного восприятия (принцип индрия-артхасанникарша). Пуруша же выступает как субъект, являющийся трансцендентным свидетелем каждого познавательного события. Фактически в санхье речь может идти о двойственности каждого единичного эпизода познания. Если в нем не присутствует трансцендентный аспект сознания, то он не может считаться познавательным, а будет лишь элементом психофизического процесса (Пракрити).

Позиция Дигнаги по этому вопросу состоит в том, что и прамана и праманапхала — искусственные мысленные конструкции, инспирировавшие разные обозначения одного и того же эпизода познавательной активности, ибо абсурдно предполагать, что инструмент имеет дело с чем-то одним, а результат — с другим. Эту ошибку он находит не только у найяиков, но и у вайшешиков и мимансаков. Поэтому деление на инструмент и результат, по его мнению, носит чисто условный характер и используется для удобства коммуникации. Однако, чтобы язык этой метафоры не вводил нас в заблуждение, необходимо соблюдать правило тождества объекта: инструмент и результат должны относиться к одному и тому же объекту.

2. Следующая тема, которая была поднята в дискуссии Дигнаги с брахманистами, особенно приверженцами школы санхьи, — это роль индрий (чувственных способностей и органов чувств) и манаса в чувственном восприятии. Вопрос заключался в том, является ли манас индрией — внутренней индрией, или внутренним чувством (в отличие от пяти чувственных способностей, направленных вовне — на внешние объекты), либо он отличается от индрий? Дигнага показывает, что не только санхья не справилась с этой проблемой, но и ньяя, которая не упомянула манас в своем списке индрий. В конце концов самого Дигнаги непосредственное восприятие (пратьякша) объектов чувств, которые считаются внешними, опирается исключительно на индрии, тогда как на манас опирается на непосредственное восприятие внутренних психических состояний, а также их распознавание (мановиджняна) и вербальное конструирование в перцептивном суждении.

3. Что является объектом чувственного восприятия? Относительно этого вопроса брахманистские школы времен Дигнаги согласны в том, что объекты пратьякши — цвета, формы, звуки, вкусы, запахи и тактильные ощущения. Они также согласны в том, что у каждой индрии (чувственной способности и ее органа) своя сфера действия: зрение специализируется на цвете и форме, слух — на звуках, обоняние — на запахах, вкус — на вкусах и осязание — на тактильных ощущениях. Соответствие индрий и их объектов имеет материальное объяснение: и те и другие состоят из аналогичных элементов (махабхута), иные из которых имеют форму атомов (орган и объект зрения — из атомов огия, которые лишены температуры, орган и объект слуха — из элемента акаша, орган и объект вкуса — из атомов воды, орган и объект обоняния — из атомов земли, орган осязания — из атомов ветра, покрывающих кожу). Так реализуется принцип «подобное воспринимает подобное». Интересно, что эта архаическая натурфилосо-

фия познавательного процесса переключается с современными нейрофеноменологическими теориями «отелесненного» или «энактивированного» познания (Франциско Варела и др.), а также с более философской феноменологией восприятия Мерло-Понти, для которого познание укоренено в телесном опыте гораздо больше, чем это принято было считать в западной философии сознания.

Индрии далее делятся на те, которые вступают в непосредственный контакт с объектами (пратьякарита), и те, которые в контакт не вступают (апратьякарита). Дигнага признает контактными только обоняние, вкус и осязание; зрение и слух для него неконтактными, или дальнедействующими, и по этому поводу он спорит с найяиками и их концепцией глазных лучей.

Главное отличие Дигнаги от брахманистов возникло в связи с тем, что он развил и проблематизировал положение абхидхармы, сформулированное Васубандху в АКБ: мы воспринимаем синее, а не «это синее». Тем самым он отделил непосредственное восприятие (пратьякша) от перцептивного суждения (савикальпака джняна), которое, по его мнению, относится к опосредованному, пропозициональному познанию. В дальнейшей истории брахманистских школ перцептивное суждение будет рассматриваться как второй, и ключевой, этап пратьякши (непосредственного восприятия) в отношении того же самого объекта, например цвета, тогда как в буддийской традиции пратьякша ограничивается только одним этапом — схватыванием синего как партикулярии (свалакшана), в то время как перцептивное суждение, согласно буддистам, адресовано саманьялакшане (общей характеристике, сконструированной сознанием) и не входит в категорию достоверного познания. Брахманистский подход будет обозначаться как прамана-самплага (сотрудничество праман в познании одного и того же объекта), буддийский — как прамана-вьявастха — раздельное, дизъюнктивное применение праман: пратьякши к партикуляриям, апуманы (логического вывода) к общим характеристикам (саманьялакшана).

Что касается корреляции индрий и сферы их действия, то Дигнага не согласен с теми школами, например ньяей и вайшешикой, которые допускают зрительное восприятие не только цвета, но и формы, фактуры предметов. Он считает последнее результатом мептального конструирования, настаивая на том, что индрии никогда не заходят на территорию друг друга. В отношении объектов, квалифицированных для того, чтобы быть воспринятыми непосредственно, Дигнага оспаривает положение вайшешики о воспринимаемости субстанций, которые по учению этой школы являются субстратами качеств (гуна), движений (движений), универсальной (саманья) и партикулярной (антья-вишеша). Дигнага совершенно справедливо отмечает, что субстанция никогда не воспринимается как таковая, без ее качеств и т.д., а это означает, что восприятие субстанции есть продукт мептального конструирования.

4. Какова природа познания? С точки зрения брахманистских оппонентов Дигнаги, познание интенционально, т.е. оно познает свой объект и тем самым выполняет свою функцию, иными словами, познание всецело определяется своим главным стимулом — объектом. Реалистические школы, включая буддийскую сарвастиваду, считали, что объект познания является внешним по отношению к самому познанию (позиция реализма, или экстернализма и натурализма).

В анализе ВадВи Васубандху Дигнага подвергает эту позицию критике. По его мнению, познание идентифицируется не по объекту, а по инструменту, т.е. по индрии, и тем самым он показывает зависимость познания объекта от инструментов его познания. Только индрия в полной мере выражает субъективный характер нашего опыта — опыта от первого лица, или квали, тогда как объект может восприниматься разными людьми и порождать не только восприятие, но и ментальное распознавание, т.е. объект, хотя он и характеризует восприятие, не является специфицирующим маркером для обозначения познания тем или иным словом.

В АПВ Дигнага четко формулирует интерналистскую позицию, соответствующую тезису Васубандху в ВимВ: объект познания есть часть самого сознания, а не часть внешней реальности. В ПСВ Дигнага, следуя тактике «искусных средств», переходит от позиции репрезентативизма (внешний объект нерелевантен процедуре познания, поскольку мы имеем дело только с его ментальным впечатлением) к позиции интернализма (раз он нерелевантен, то им можно пренебречь).

В итоге Дигнага интегрирует в познание не только познание объекта, но и познание познанием самого себя, делая познавательный эпизод двупостасным: познавая объект (грахья), наше сознание одновременно познает и себя как познающее (как субъект — грахака), или переживающее когнитивный опыт. Двухформность познания при ее «линейном» толковании как двух следующих друг за другом эпизодов: сначала познания объекта (вишья-абхаса), а потом познания познания (тад-джьяна-джьяна) — легко превращается в последовательность «познания первого порядка» и «познания второго порядка», или «высшего порядка», разделяемую брахманистскими школами. Однако для Дигнаги это чревато регрессом в бесконечность: познание высшего порядка для своей легитимизации нуждается в познании еще более высокого порядка и т.п.

Как доказать двухформность? Дигнага предлагает два способа: через память (наше припоминание всегда двухформно); через свасамведану (самоосознавание): познание самоосознается в двух видах: в виде осознания объекта и в виде осознания субъекта (точнее, сознающего сознания). И это самоосознавание (свасамведана) двухформности является базовым когнитивным событием (некоторые исследователи уподобляют его трансцендентальной апперцепции), фундаментальным условием памяти.

В дальнейших буддистско-брахманистских дискуссиях позиции Дигнаги и его оппонентов стали обозначаться как сваямпракаша (познание одновременно освещает и объект и самое себя), и парампракаша (познание освещает лишь свой объект, для освещения себя нужен другой акт познания). Первое соответствует современным концепциям феноменального сознания, т.е. сознания, данного нам в собственном опыте, которое Нагель в своей знаменитой статье «Каково это быть летучей мышью» определил как «что-то, в чем пужно пребывать, что имеет своеобразное „ощущение (feel)“» (Nagel 1974); второе — теориям сознания, известным как теории высшего порядка (high order theories of consciousness), этот тип сознания Нед Блок (Block 1995) назвал «сознанием доступа» (*access consciousness*), имея в виду мысли и суждения. «Когнитивные теории сознания как формы познания высшего порядка утверждают, что феноменальное сознание

может быть редуktivно эксплицировано в терминах представлений (переживаний или мыслей) более высокого порядка (HOT — higher order thought)¹. Нетрудно заметить, что в эту категорию попадает то, что Дигнага относит к пост-перцептивному опыту, не имеющему отношения к непосредственному восприятию. Дигнага оказался бы несомненно на стороне тех современных философов сознания, которые утверждают несводимость субъективного опыта и субъективной реальности к какой-либо объективно существующей форме. Доказательство этому его коинциденция партикулярности (свалакшаны). Свалакшана — это не объект, а явление объекта сознанию на допредикативной, додискурсивной стадии. Это уникальное, единичное, невоспроизводимое, пумерически идентичное и приватное событие — единственный объект непосредственного восприятия. Это и позволило мне интерпретировать свалакшаны как квалия. Однако это еще не последнее слово Дигнаги, а лишь «искусное средство» в полемике с оппонентами, корреспондирующее с относительной истиной. В перспективе абсолютной реальности непосредственное восприятие объекта невозможно в принципе, поскольку объектов вне сознания не существует и все сводится к «внутренней игре» сознания, создающего свои проекции. Данный тезис «верифицируется» в анализе йогического опыта, «снимающего» все distinctions и оппозиции, которые проецирует обыденное сознание. Йогический опыт, таким образом, тоже становится у Дигнаги предметом эпистемологии.

В заключение несколько слов о методе Дигнаги. Обращает на себя внимание, что в своей критике брахманистских школ буддийский философ фактически не касается важнейших, основополагающих концепций этих школ, таких как теория праманья, концепция категорий вайшешики, дуалистическая доктрина пуруши и пракрити сапкхьи, деонтологическая категория дхармы (религиозного долга) мимансы. Это не значит, что в других разделах ПВС он так или иначе не затрагивает что-то из этого набора, но если считать, что для него эпистемология служит главным гарантом состоятельности философской системы, а сама эпистемология основана на непосредственном восприятии, фактически — на ощущении как главной прамане (не в этом ли смысл эпистемологического поворота), то его выбор тем для критики становится более попятным.

Среди серьезных критических аргументов (например, опровержение трех из четырех характеристик пратьякши в определении ньяи как «избыточных», ввиду того что они подразумеваются в первой характеристике: «порождение контактом с органами чувств») встречается и ряд казуистических, чисто полемических. Кажется, что наш философ просто придирается к мелочам. Однако здесь необходимо иметь в виду, что главная цель мпровоззренческой дискуссии (вада) в индийской традиции состояла в том, чтобы опровергнуть точку зрения оппонента с позиции его собственной философской системы, т.е. доказать, что оппонент противоречит сам себе. Для индийского философа это являлось «дисквалификацией». Именно к этой цели и стремится Дигнага, поэтому он выискивает «слабые места» в учениях своих оппонентов с точки зрения общей формальной логики (запрет на противоречия, закон исключенного третьего), признаваемой всеми

¹ См. статью в Стэнфордской энциклопедии философии (Carruthers and Rocco 2020).

участниками «философского дискуссионного клуба» (выражение В.К. Шохина), с тем чтобы доказать, что они не соответствуют положениям своей собственной системы.

Другой формой «дисквалификации» компетенций оппонентов было для Дигнаги доказательство того, что их концепции, даже если они и не противоречат логике, не основаны на пратьякше, т.е. на общезначимом, публичном чувственном опыте, а являются чисто умозрительными и спекулятивными. Таковыми он считал, например, концепцию субстанции вайшешики или концепцию прадакханы и пуруши санкхьи. Это можно было бы назвать критикой рационализма и метафизики с позиций эмпиризма, если понимать последний как опору на опыт.

Однако главная линия критики Дигнаги связана с его критическим исследованием (парикша) определенности восприятия своих оппонентов, с выявлением их логических изъянов. Определение, в соответствии с индийской методологией критического исследования (парикша), должно содержать только признаки, или характеристики, которые отличают определяемое явление от других явлений. У определенности может быть несколько недостатков, главной из которых является ее чрезмерная широта (атипрасанга), которая не позволяет отличить определяемое от того, что лежит за пределами определения. Например, отличить непосредственное восприятие от логического вывода, в случае если выделяющим признаком восприятия признается его объект, а не инструмент (как в ВадВи Васубандху), или определение является слишком узким, исключая то, что оно должно было бы включать. Определение призвано быть «экономным», т.е. содержать минимум характеристик, ни одна из которых не зависит от другой.

В критике ньяи Дигнага показывает, что все характеристики, приведенные в определении, вытекают из контакта с органами чувств и поэтому излишни. Он соблюдает принцип экономии и в отношении своих собственных аргументов. Когда он, критикуя одну школу, обнаруживает в ее учении изъяны, которые были ранее подвергнуты критике в анализе другой, в этом случае он просто ссылается на первую критику.

Наиболее часто цитируемая им школа – это вайшешика, а ее реализм универсалий — антипод его понимания отношения мышления и реальности. Это отражало доминирующую роль вайшешики в онтологическом и метафизическом дискурсе того времени, что, кстати, нашло свое выражение в том, что некоторые мыслители санкхьи того времени (например, Виндхьявасин и Мадхава) пытались интегрировать в санкхью вайшешиковские учения об атомах и универсалиях.

Заметно, что в большинстве случаев Дигнага больше критикует позицию своих оппонентов, чем излагает свою. Только в критике ВадВи Васубандху и мимансы он «приоткрывает свои карты», приводя некоторые доводы йогачары.

В целом знакомство с сочинениями Дигнаги позволяет, во-первых, больше узнать об историческом этапе в развитии индийской философской мысли, который до сих пор оставался в тени. Во-вторых, представить в деталях методы критического мышления индийских философов. В-третьих, понять «борьбу идей» в индийской философии относительно когнитивной и прагматической роли восприятия в более широком культурном и религиозном контексте.

Что же можно сказать о позиции самого Дигнаги? В АПВ буддист ясно заявляет о себе как о стороннике последовательного «интернализма»: восприятие

всецело обеспечивается внутренней машинерией познания: его объект и его инструментарий созданы из материала самого сознания, храпящего в себе отпечатки, следы, паттерны прошлого опыта на протяжении многих перерождений. В этом случае никакого непосредственного восприятия объекта, как я уже заметила, не существует, так как объект сам есть продукт сознания, сконструирован, сгенерирован им. Однако в ПСВ I Дигнага не формулирует свою позицию с такой же полнотой и определенностью, его задача в этом тексте другая — критика и опровержение определений восприятия других школ, поэтому изложение им собственной доктрины тоже полемически заточено, а это значит, что оно остается в рамках относительной истины и создания адекватной концепции именно этого уровня. Уровень же высшей истины остается за пределами этого сочинения по той простой причине, что путь к ней лежит за пределами логического рассуждения.

Но если мы доведем до логического конца идею Дигнага о непосредственности восприятия как отсутствия в нем ментальных конструкций, то нам придется признать принципиальную невозможность непосредственного восприятия в обычном опыте. Почему? Все дело в карме: буддист признает кармическое обусловливание опыта, а кармический механизм работает в том числе и благодаря концептуализации, создающей кармические отпечатки, программирующие наше поведение и мышление на бессознательном уровне. Так что даже непосредственное восприятие (пратьякша) оказывается опосредованным нашим прошлым опытом и «кармическим наследием». Заменим «кармическое наследие» на гены и нейронные сети, созданные долгой эволюцией когнитивных способностей нашего вида, и мы получим примерно ту же картину: наше непосредственное восприятие, наши ощущения опосредованы не только чисто физиологическими возможностями организма, но и всей историей человеческой цивилизации и культуры.

Глоссарий терминов

АБХАСА (санскр. abhāsa — «видимость», «мнимость», «образ») — в индийской философии часто синоним иллюзии.

АБХИДХАРМА (санскр. abhi+dharma / нали dhamma — «в отношении Учения Будды», толкуется как «исследование Учения Будды» или же как «высшая дхамма»): 1) название третьей корзины буддийского канона (нали Тинитака, санскр. Тринитака); 2) жанр экзегетической буддийской литературы; 3) анализ всех типов психического опыта в терминах составляющих его предельных единиц, называемых «дхармами», и каузальных отношений между ними; 4) особая медитативная практика «дифференциации/распознавания дхарм» (элементов).

АВАЯВА (санскр. avayava — «часть», «член») — в индийской философии часть в отличие от целого (avayavin), а также член или элемент аргументации. См. **ПАНЧА-АВАЯВАКЬЯ**.

АВИДЬЯ (санскр. avidyā — «неведение», «незнание», «невежество») — одно из основных «омрачений» (клеш) психики, привязывающих живое существо к эмпирическому существованию и препятствующих его духовному прогрессу и достижению освобождения от сансары.

АГАМЫ (Агамы, от санскр. āgama — «приход», «передача через традицию») — в буддизме обозначение авторитетных («священных») собраний текстов, авторство которых приписывается Будде Шакьямуни.

АДХЬЯВАСАЯ см. **НИРНАЯ**

АКАРА (санскр. ākāra — «форма», «фигура», «вид») — в буддизме ментальная форма, знавательный образ, аспект или содержание сознания.

АКАША (санскр. ākāśa) — понятие индийской философии, наиболее частые переводы — «эфир» и «пространство».

АЛАМБАНА (санскр. ālambana — «опора», «поддержка», «фундамент», «основание») — в школах абхидхармы технический термин, обозначающий опору познания; у Дигнаги это предмет, на который направлено распознавание (виджняна).

АЛАЯВИДЖНЯНА (санскр. ālayavijñāna — «депозитарий», «хранилище сознания») — в йогачаре контейнер, в который «складируются» все кармические отпечатки (биджа, васана) действий индивида.

АЛОЧНАМАТРА (санскр. ālocana-mātrā — «только видение») — в индийской эпистемологии — чистое денопозициональное ощущение, непосредственное восприятие, аналог **НИРВИКАЛЬПАКА ИРАТЬЯКШИ**.

АНАВАСТХА (санскр. anavasthā, от an-avasthā — букв. «не имеющее опоры», «безосновательное») — в индийской логике регресс в бесконечность или порочный круг в аргументации. Дефект логического аргумента.

АНАТМАН — бессамость, «не-я». В узком смысле учение об отсутствии у живых существ настоящей и неизменной самости — атмана в качестве души, или центра и средоточия личностной идентичности; в широком — отрицание любой настоящей длящейся субстанциональной основы существования (дравья).

АНВАЯ-ВЬЯТИРЕКА (санскр. anvaya-vyatireka, букв. «связь—отдельность») — термины индийской философии и логики, обозначающие принцип настоящей связи между двумя

явлениями, отвечающий двум требованиям: 1) «неизменного сонрисутствия» (если есть А, т.е. Б), а также 2) «неизменного соотсутствия» (если нет А, то нет и Б). Принцип берет свое начало в грамматике, где использовался для установления смысла суффиксов и основ (если имеется суффикс А, т.е. и смысл Б, если нет суффикса А, то нет и смысла Б).

АНИТЬЯ, АНИТЬЯТА (санскр. anitya, anityatā — «неностоянное», «неностоянство») — в буддизме «неностоянство» как одна из трех фундаментальных характеристик (трилакшана) существования наряду с анатма и духкха. Согласно Будде, всё состоящее из частей (санскара, санскрита) не может образовать устойчивой целостности (в том числе и целостности индивида) и должно неизбежно распадаться, разрушиться.

АНУВЬЯВАСАЯ (санскр. anuvyavasāya — «последующее удостоверение») — следующее за определенным познанием (вьявасая) и удостоверяющее его. По-разному трактуется в буддизме и брахманистских школах. В ньяе вьявасая (определенное познание) «это горшок» сопровождается познанием «я познаю этот горшок», которое будет анувьявасая. В буддизме — это познание познания, самоосознающее познание (свасамведана).

АНУМАНА (санскр. anu-mā — «измерять вслед за чем-то или в соответствии с чем-то») — логический вывод, второй (и по порядку и по значению) после восприятия (нратьякша) инструмент достоверного познания (нрамана). Различаются два основных аспекта ануманы: эпистемологический — форма знания (результат), и логический — способ познания (цепочка логических операций). Анумана является нраманой в той ситуации, когда объект познания актуально не воспринимается, но наблюдается его признак: например, огонь скрыт за холмом, но можно наблюдать поднимающийся из-за холма дым.

АПОХА (санскр. apoha, apūroha) — семантическая теория Дигнаги, согласно которой значение слова определяется через двойное отрицание — исключение того, что им не является (например, значением слова «корова» является то, что это не лошадь).

АРТХА (санскр. artha) — предмет, значение слова, прагматическая цель.

АТИВЬЯПТИ (санскр. ativyāpti — «недопустимое распространение») — в индийской логике изъясн термина, определения или принципа, состоящий в том, что он может применяться слишком широко.

АЯТАНА (санскр. āyatana — «место пребывания», «прибежище», «база», «сфера», «онора») — один из ранних буддийских классификационных терминов, приписываемых Будде Шакьямуни. Различаются внутренние (адхьятма) и внешние (бахья) аятаны. Известна классификация 12 аятан: шесть (внутренних) — индрии, чувственные способности, или органы (глаз, ухо, нос, язык, тело, манас), и шесть их внешних объектов (видимое, слышимое, осязаемое, вкушаемое, осязаемое, мыслимое).

БИДЖА (санскр. bijā — «семя», «зерно») — биоморфная метафора, используемая для обозначения потенциала, произведенного действием при его осуществлении и заряженного энергией «созревания», которая через определенное время приведет к появлению «илода» (ихала) — наказания или вознаграждения за это действие.

БОДХИ (санскр. boddhi от buddh — «пробуждаться») — в буддизме «пробуждение», или «просветление»: опыт, пережитый монахом Гаутамой под деревом Бодхи, в результате которого он стал буддой (букв. «пробужденным» или «просветленным»).

БОДХИСАТТВА (санскр. bodhisattva, чья сущность — просветление) — в раннем буддизме Будда в его прошлых рождениях, в махаяне категория буддийских святых, которые откладывают уход в нирвану ради помощи другим живым существам.

БУДДХАВАЧАНА (санскр. buddhavaśana — букв. «Слово Просветленного») — в самом общем значении: оформленный в речь (не важно, на каком языке) опыт пробужденного сознания (Будды и других духовных существ).

БУДДХИ (санскр. из корня budh — «пробуждать», «быть пробужденным», «наблюдать», «осознавать») — познание, знание, познавательное событие, мысль, интеллектуальные способности в целом.

БХАВА (санскр. bhāva — «бытие», «становление», «состояние») — важное онтологическое понятие индийской философии, аналог бытия.

БХАВАНА (санскр. bhavana — «сосредоточение», «созерцание») — медитация.

- БХОГА** (санскр. bhoga) — кармический опыт вкушение плодов деяний — положительный, отрицательный и нейтральный.
- БХРАМА** (санскр. bhrama — букв. «заблуждение») — в индийской философии ошибки восприятия, иллюзии.
- БХУТЫ** (санскр. bhūta) — элементы: земля, вода, огонь, ветер. См. **МАХАБХУТЫ**.
- ВАЙБХАШИКА** (санскр. vaibhāṣika) — школа абхидхармистского анализа, опиравшаяся на комментарий к Абхидхарме (третьей части буддийского санскритского канона «Трингака») и развивавшая реалистическое учение о существовании дхарм во всех трех временах: прошлом, настоящем и будущем (см. **САРВАСТИВАДА**).
- ВАСАНА** (санскр. vāsanā от vās — «придавать благоухание», «ароматизировать», «пронитывать занавесом», или «пробывать», «проживать» — «впечатление» «ментальный отпечаток», «латентная диспозиция», «предустановка») — термин индийской философии и психологии, обозначающий действие потенциальных факторов в механизме кармы и перерождения (сансары). Васана унодобляется занавесу цветка, который пронитывает близлежащую ткань, или красящему веществу, которое «окрашивает» ткань.
- ВАСТУ** (санскр. vastu от гл. vas — «жить», «пробывать», «оставаться») — в буддийской философии одно из многих слов, которые не переводятся как «объект», «вещь», «предмет познания». Трактуются как реально существующее, нодлинное — объект познания, в отличие от ненодлинного — объекта обыденного познания (авасту).
- ВЕДАНА** (санскр. vedana — «чувствование», «ощущение») — в буддизме ощущения: приятное, неприятное и нейтральное, которые подразделяются на телесные (передаваемые глазами, ушами, носом, языком, кожей) и ментальные (передаваемые манасом).
- ВИДЖНЯНА** (санскр. vijñāna, префикс vi, обозначающий деление, расщепление, дифференциацию, или jñāna — «знание») — распознавание, избирательное познание через дифференциацию, различение, анализ, выбор из разных возможностей в отличие от познания через установление связи, соединения — **САНДЖНЯ**. отождествляется с общей способностью ощущать и распознавать — чувствительностью, сознанием, умом и интеллектом (синонимы виджняны — чхитта и манас), а также с более узкофункциональной способностью — избирательно реагировать на стимулы внешнего и внутреннего характера, распознавая категории чувственных и ментальных объектов, т.н. шесть виджнян-распознаваний: зрительное, слуховое, осязательное, вкусовое, осязательное и ментальное (мановиджняна).
- ВИДЖНЯПТИ** (санскр. vijñapti — «сообщение», «уведомление», «информация» от каузативной формы глагола vi-jñā, букв. «заставить, побудить узнать», «сделать что-то известным», «информировать», «сообщать»): 1) в литературе абхидхармы — «проявление», «информирование»; 2) в йогачаре — одно из центральных понятий, перевод которого на европейские языки до сих пор вызывает споры (репрезентация, сознание, феномен и т.д.), в этой работе — ментальная проекция или проекция сознания.
- ВИДЬЯ** (санскр. vidyā) — знание, достоверное знание.
- ВИКАЛЬНА** (санскр. vikalpa, букв. «альтернатива», «вариация», «опция») — дифференцирующее ментальное конструирование, альтернативные суждения.
- ВИПАКА** (санскр. vipaka, букв. «нодогревание») — созревание плодов кармических действий (карма-винака).
- ВИПАКША** (санскр. vipakṣa — то, что отклоняется от накши — локуса логического вывода) — отрицательный пример, указывающий на локус (место), в котором определенно нет выводимого (огня), поскольку отсутствует выводной признак (дым) — это озеро.
- ВИПАРЬЯЯ** (санскр. viparyaya) — заблуждения, отклонения от правильного познания.
- ВИПАШЬЯНА** (санскр. vipaśyanā — правильное познание, видение всего в деталях, энтет Будды — vipaśyan) — буддийская практика медитации, аналитическая медитация, которая рассматривается как противостояние прежде всего против невежества (авидья) и ложных мнений (дигтхи) и как обретение знания реальности как она есть (ятхабхутам), познание истины, «пробуждение» (бодхи).
- ВИТАРКА — ВИЧАРА** (санскр. vitarka-vicara) — ментальные операции, связанные с поиском предмета познания и общего с ним знакомства. В абхидхарме — формы естественного ментального конструирования (свабхава-викальна).

ВИШАЯ (санскр. viśaya от viṣ — «действовать», либо vi-ṣa — «простирать») — «сфера или область деятельности» (син. гочара), «объект» (син. артха и др.). Считается объектом прежде всего чувственных способностей (индрий), каждой из которых соответствует определенная предметная область: зрению — цвет, слуху — звуки, вкусу — вкусы, обонянию — запахи, осязанию — тактус.

ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ см. **СРЕДИННЫЙ ПУТЬ**

ВИШЕША (санскр. viśeṣa). Как категория вайшешики это партикулярия (антьявишепа), как общелогический термин — спецификация, или специфическая характеристика.

ВЬЯВАСАЯ (санскр. vyavasāya — «устойчивая решимость», «решимость», «цель», «намерение») — в индийской эпистемологии определенное, достоверное знание, верификация.

ВЬЯВАХАРА (санскр. vyavahāra — «общепринятая практика», «конвенция») — в самом общем смысле любая мирская практика, требующая соблюдения «правил игры» (будь то заключение торговой сделки, судебная тяжба), а также языковая коммуникация (речевой этикет общения). В узком смысле узус — практика словоупотребления, основывающаяся на лингвистическом соглашении (санкета) о значениях слов (артха).

ВЬЯВАХАРИКА — ПАРАМАРТХИКА сат или сатья (санскр. vyavahārikasat (satya)-paramārthikasat (satya) — относительная (конвенциональная) и абсолютная реальность, или истины. Синонимы самвритисат-нарамартха сат.

ВЬЯПТИ (санскр. vyāpti — букв. «проникновение») — технический термин индийской и буддийской логики, означающий неизменное соотсутствие, неразрывную связь между выводным признаком (линга) и субъектом вывода (садхья), например дымом и огнем в выводе наличия ненаблюдаемого огня по наблюдаемому признаку дыма.

ГРАХАНА (санскр. grahana — «схватывание») — термин буддийской эпистемологии, основанный на метафоре схватывания рукой (как и grasping) — непонимание, восприятие в широком смысле слова.

ГУНА (санскр. guṇa) — свойство, качество, атрибут.

ДЖНЯНА (санскр. jñāna) — познание, достоверное знание. Син. **ВИДЬЯ**.

ДРАВЬЯ (санскр. dravya) — субстанция, реалья, вещь.

ДРАВЬЯВАТ (санскр. dravyavat — «наделенное дравьей») — достоверное, истинное, синоним абсолютной реальности — **ПАРАМАРТХАСАТ**.

ДРИШТАПТА (санскр. drṣṭānta) — в индийской и буддийской философии наглядный пример, иллюстрирующий то или иное общее положение. В логике один из членов (аваява) аргументации.

ДУХКХА (санскр. duḥkha — «трудное», «неприятное», «боль», «страдание», «тяготы», «невыгоды» и т.н.) — одна из важнейших категорий индийской традиции, особенно буддизма, объединяющая все неблагоприятные аспекты человеческого существования: от чисто физических и психологических страданий до глубинной неудовлетворенности бытием в этом мире.

ДХАРМА (санскр. dharma — «свойство», «добродетель» и т.н.) — Учение Будды, которое совпадает с истиной в высшей инстанции.

ДХАРМЫ (санскр. dharmā) — свойства, элементы, индивидуализированные атомарные события, составляющие опыт живых существ и конституирующие существование как таковое. Некоторые современные авторы трактуют дхармы как троны — предельно индивидуализированные свойства, «атомы» качественной определенности, распределенные по пространственно-временным точкам.

ДХАТУ (санскр., или dhātu — «элемент») — классификационный термин буддизма. Входит в множество классификаций, самые известные из которых — четыре Д., материальные элементы (синоним — махабхута), восемнадцать Д. — все (санскр. sarva) факторы познавательного процесса: шесть раснознаний (виджняна): зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и ментальное; шесть индрий: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание и манас; и шесть объектов: видимое, слышимое, вкушаемое, обоняемое, осязаемое и мыслимое. Последние две категории составляют 12 аятан.

В классификацию три-дхату (синоним — трилока) включаются три сферы буддийского нсихокосмоса: 1) кама-дхату («мир желаний»): область грубого чувственного опыта обычных существ, в которую входят земной мир и нижние небесные сферы; 2) руна-дхату («мир форм») — тонкий илан существования, локализованный в верхних этажах небес, где пребывают существа в состояниях медитации, соответствующих первым четырем дхьянам; руна здесь — это ментальные формы в противоположность безграничной и бесформенной сфере ментального; 3) аруна-дхату («мир неформ») — илан существования чистых духовных сущностей, пребывающих в четырех высших состояниях медитации (саманатти): бесконечности пространства (акаша), бесконечности распознавания, бесконечности ничто и состоянии невосприятия и не невосприятия.

ДХЬЯНА (санскр. dhyana) — в широком смысле синоним всей практики концентрации и уснокоения сознания в противоположность культивированию освобождающего нрозрения (нраджня); в узком — обозначение восьми (или девяти) стадий носледовательного «соби- рания рассеянной мысли», т.е. концентрации сознания на объекте.

ИНДРИИ (санскр. indriya, букв. «нринадлежащее Индре» — верховному ведийскому богу, имеется в виду его «сила», «мощь») — в буддизме общее обозначение нспособностей — физических, нсихических и духовных и их органов; среди когнитивных нспособностей главные: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание, а также непосредственное нзнание с номощью манаса. Первые иять, называемые иногда «внешними индриями» (бахья-индрия), следует отличать от соответствующих частей тела, хотя нследиие часто носят их названия, а также от манаса, считающегося иногда «внутренней индрией». Согласно буддистам, иять чувственных индрий состоят из тоикой прозрачной сенсорной материн (бхута нрасада), которая невидима и не создает нреиятствия для других форм материн. Орган зрения — это сенсорная материя глаза, состоящая из атомов четырех элементов (махабхута) с нребладанием огня, нспособная воснринимать видимые объекты; орган слуха — сенсорная материя слуха с нребладанием акаши (нпространства, эфира), заключенной в ушной раковине (нали sota-pasāda), нспособная воснринимать звук; орган вкуса — сенсорная материя языка с нребладанием воды, нспособная воснринимать вкус; орган обоняния — сенсорная материя внутри носовой нолости с нребладанием ветра (дыхание), нспособная воснринимать запахи; осязание — сенсорная новерхность тела с преобладанием земли, нспособная к тактильным оупущениям.

ИНДРИЯ-ВИДЖНЯНА (санскр. indriyavijñāna) — сенсорное, или чувственное, распознавание. Выделяется иять сенсорных распознаваний, каждое из которых имеет две «симультан- ные» оноры (сахабху-аппрая), возникающие одиовременно с ним: 1) соответствующую чувственную нспособность (индрия) и 2) соответствующую чувственную онору (аламбана): для глаз — видимое, для уха — слышимое и т.н.

ЙОГАЧАРА (санскр. yoga-ācāra — букв. «нпрактикующий йогу») — наряду с мадхьямакой одио из двух важнейших направлений буддизма махаяны. Пазвание «Йогачара», нодчерки- вающее важность йогической работы с сознанием, восходит к трактату «Йогачара-бхуми» («Уровни нпрактики йоги»), одиако, нсколько главным нреиятствием к достнжению нро- светления (бодхи) считается неведение (авидья), основное внимание уделяется нзнанию и его механизмам, нэтому за даиным направлением закрепилось еще одио название — виджнянавада («учение о распознающем сознании»).

ЙОГИПРАТЬЯКША (санскр. yogipratyakṣa) — в буддийской энистемологин непосредствен- ное сверхчувственное воснриятие йогов, одиа из разновидностей нратьякши. Поскольку в индийской традиции йога трактовалась как развитие внолне естественных возможностей человека, большинство школ нризнавало, что на онределенных стуненях медитации йог обретаеет нспособность непосредственно (ярко и отчетливо) воснринимать то, что недоступно обычным органам чувств.

КАЛЬПАНА (санскр. kalpanā — «сконструированное», от глагола kṛp — «формировать», «ус- танавливать») — в буддизме ментальное конструирование, лежащее в основании любого коицентуального, вербального или образного содержания опыта, а также воображение.

КАРМА (санскр. karma — «действие», «деяние», «жертвоприношение», «жребий») — одно из центральных понятий индийской цивилизации и сложившихся в ней религиозных традиций джайнизма, буддизма и индуизма. Карма в самом общем виде означает влияние совершенных индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на всю его последующую жизнь и характер будущего рождения (класс существования: богов, людей, животных, насекомых и т.н., социальный статус, пол, внешность, продолжительность жизни, благополучие, здоровье и т.д.).

КАРМА-ВИПАКА (санскр. vipāka — «созревание», от vi-ras «вынекать», «приводить к готовности», «совершенствовать», karma — «действие») — в буддизме процесс эволюции кармического воздаяния (см. **КАРМА**) от причины (винака-хету) действия, которое заряжено определенной кармической потенцией, к результату (винака-ихала), который по своему характеру может отличаться от причины в силу влияния, которому он подвергается под воздействием разных приводящих факторов.

КУШАЛА-АКУШАЛА (санскр. kuśala — «искусное», «добродетельное»; akuśala этому противоположное) — в буддизме категория действий, мыслей и слов, которые оцениваются с точки зрения их способности привести к нирване и освобождению от сансары, лучший перевод — «искусные» и «неискусные».

КХЬЯТИВАДА (санскр. khyātivāda — «учение о знании») — в индийской философии общее обозначение теорий познавательных ошибок. Большинство из кхьяти касается трактовки примеров перцептивных ошибок, например восприятия серебра в раковине или змеи в веревке. Дигнага считает все перцептивные суждения, содержащие предикацию, ложными: например, в суждении «Это горшок» «это» обозначает воспринятое непосредственно абсолютно уникальное событие — перцепцию (свалакшана), а «горшок» — ментальное конструирование (кальпана), прибегающее к обобщенным характеристикам (саманьялакшана) и опирающееся на память.

КШАНА (санскр. kṣaṇa — «момент», «мгновение») — в буддизме «бесконечно малая точка-мгновение» (Ф.И. Щербатской), единица изменчивости, отождествляемая с составляющими поток становления дхармами. Мгновенность как реальная природа вещей является предметом специального буддийского учения (кшаникавада).

КШАНИКАВАДА (от санскр. kṣaṇika — «мгновенный» и vāda — «доктрина») — в буддизме учение о мгновенности, согласно которому существование разбивается на последовательность отдельных мгновенных событий (дхарм), которые, исчезая сразу после своего возникновения, образуют поток взаимообусловленных явлений. Быстрое чередование дхарм создает иллюзию неизменности и длительности (Ф.И. Щербатской сравнил это с восприятием кадров киноленты).

ЛАКШАНА (санскр. lakṣaṇa) — познавательный признак, симптом, черта, выделяющая характеристика, определение как логическая процедура.

ЛОКА (санскр. loka — букв. «видимое, а также «мир», «мироздание») — в буддизме: 1) мир как нереализуемый в опыте живыми существами; 2) классификационный термин — три лока (синоним дхату): мир чувственных желаний (кама-лока), мир форм (рупа-лока) и мир не-форм (арупа-лока); 3) обыденный опыт, прежде всего речевой, основанный на конвенциях относительно значений слов (синоним **ВЬЯВАХАРА**).

МАДХЬЯМАКА (санскр. madhyamaka — «срединная», или цуньявада — учение о пустотности) — школа буддийской философии махаяны, позиционирующая себя как наиболее последовательно следующую Срединному пути между крайностями. Основатель школы Паганджуна (ок. II в. н.э.), мотивируя свое начинание стремлением вернуться к учению самого Будды, представляет пустоту как квинтэссенцию учения Будды о взаимозависимом возникновении (**ПРАТИТЯ САМУТПАДА**) и Срединном пути (**МАДХЬЯМА ПРАТИПАД**). Все «взгляды» тоже «пусты», и Паганджуна доказывает это методом «негативной диалектики», основной смысл которого состоит в том, чтобы показать, что если какие-то дискурсивные идеи противопоставляются другим идеям (существование — несуществование, бытие — небытие, самость — несамость), то из-за своей взаимозависимости и те и другие «пусты».

МАДХЬЯМИКА (санскр. madhyamika) — последователь школы мадхьямака.

МАНАС (санскр. manas, нати мано, от корня мап — «думать», «представлять», «предполагать» и т.н.) — ум, сознание, интеллект, менталитет (ср. лат. mens), важное понятие буддийской психологии и философии. Внутреннее чувство («чувственный ум»), ум, сознание.

МАНАСА-ПРАТЯКША (санскр. mānasapratyakṣa) — непосредственное ментальное восприятие, форма непосредственного постижения состояний внутреннего опыта человека (дхарм).

МАНАСИКАРА (санскр. manasikāra, manasī, местный падеж слова manas, kāra от kṛ «делать» — «действие», «делатель») — термин буддийской философии, обозначающий внимание (букв. «действие в уме», «умственное действие»).

МАНОВИДЖНЯНА (санскр. manovijñāna) — в буддизме ментальное распознавание. В отличие от пяти сенсорных распознаваний (индрия-виджняна), у ментального распознавания нет своей индрии, есть только внутренние объекты — манас и дхармы (психические состояния).

МАХАБХУТЫ (санскр. mahābhūta — «великий первоэлемент») — в натурфилософии первоэлементы космоса, выделяемые на основе чувственных способностей человека: слух представлен акашей («эфир», «пространство»), осязание — ветром, зрение — огнем, вкус — водой и обоняние — землей. В буддизме материальные первоэлементы ассоциируются с определенным состоянием: земля — с твердостью, плотностью и протяженностью, вода — с жидким состоянием и текучестью, огонь — с жаром, температурой и процессами распада, ветер — с подвижностью, что проявляется в действиях поддержания, притяжения, изменения и распространения, акаша — с пустым пространством, пропорциями и пространственными отношениями. Сами махабхуты и их качества классифицируются в рубрике материально чувственных рупа дхарм, где они объединены свойством оказывать сопротивление (пратишхата).

НАМА-РУПА (санскр. nāma-rūpa, букв. «имя-форма») — в буддизме обозначение психо(нама)-физиологического (рупа) состава индивида, иногда синоним пяти скандх. См.: **СКАНДХИ**.

НИРВАНА (санскр. nirvāṇa — «угасание», «потухание») — в буддизме высшая цель всех живых существ, заключающаяся в освобождении от тягот (духкха) перерождения (сансара) и от действия закона кармы.

НИРВИКАЛЬПАКА-САВИКАЛЬПАКА (санскр. nirvikalpa-savikalpa, «без мысленных конструкций и с мысленными конструкциями») — в индийской эпистемологии два этапа восприятия (пратьякша): на первом происходит непосредственное внесловесное постижение некоего неопределенного объекта, на втором — идентификация этого объекта в перспективном суждении как принадлежащего определенному классу и обладающего специфическими качествами (например, «это горшок»). Исследователи толкуют эти два этапа как, соответственно, «дифференциальный-пропозициональный», «ощущение-восприятие», «презентативный-репрезентативный». Иногда их сравнивают с учением Б. Рассела о непосредственном «знании-знакомстве» (knowledge by acquaintance) и интермедиальном «знании по описанию» (knowledge by description). Буддисты считают пратьякшей лишь нирвикальпаку, относя савикальпаку к разряду опосредованных форм познания; с другой стороны, грамматисты, джайны, а также ряд ведантистов утверждают, что нирвикальпаки не существует, поскольку все восприятие вербально и когнитивно детерминировано.

НИРНАЯ (санскр. nirṇaya — «удостоверенность», «уверенность», «определенность»; в обычном нраве «вердикт», «приговор»; синонимы — нипичая, адхьявасая) — в индийской философии точное, определенное, достоверное знание, противоположное сомнению. Способность знания быть «удостоверяющим», «определенным», «внушающим уверенность», строго говоря, не связана с его истинностью. В широком смысле любое знание, в котором не сомневаются, является нирнайей.

НИТЯРТА-НЕЯРТА (санскр. nityārtha-neyārtha, ясно выраженное значение и угадываемое значение) — принципы буддийской экзегезы и герменевтики, устанавливающие правила интерпретации слов Будды. Согласно им различаются два смысла слов Будды: ясный, оче-

видный, выраженный прямо — нитартха, и имплицитный, угадываемый, требующий интерпретации — пеяртха. Буддийские авторы постоянно спорили о том, какие высказывания Будды являются пеяртха, а какие — нитартха.

НИШЧАЯ см. **НИРНАЯ**

ПАКША (санскр. pakṣa — «крыло», «сторона в споре», «предмет обсуждения») — термин индийской логики, обозначающий один из членов, или частей (аваява), логического вывода (анумана) — локус, или предмет вывода (синопим — дхармин). Например, в классическом выводе о палиции огня на холме («На холме огонь, потому что там дым...») пакша — это холм. Пакша является общим локусом садхьи, или выводимого свойства (обладание огнем), и хету, или основания вывода (синоним линги, выводимого знака, — обладание дымом). Пакша формулируется в тезисе, который обозначается либо как пратиджня, либо как пакша.

ПАКША-АБХАСА (санскр. pakṣābhāsa, букв. «видимость тезиса») — ошибки тезиса, классификации которых отличаются в разных школах.

ПАКШАДХАРМА, пакшадхармата, пакшадхарматва (санскр. pakṣadharmā, pakṣadharmatā) — термин индийской логики, обозначающий способность быть свойством предмета вывода.

ПАНЧА-АВАЯВА-ВАКЬЯ (санскр. pañca — «пять», avayava — «часть», «член», vākya — «высказывание», т.е. «высказывание о пяти частях» или «высказывание в пяти частях») — в индийской логике пятичастная аргументация, логический вывод (анумана), известный как «вывод для другого» (пара-артха-анумана), в отличие от «вывода для себя» (сва-артха-анумана). Пример: вывод о пахлящем за холмом и поэтому актуально не воспринимаемом огне по признаку поднимающегося из-за холма дыма. Логически он формулируется в субъектно-предикатной форме:

1. Тезис: холм обладает огнем: пакша — локус выводимого свойства (здесь холм) и выводимое свойство (садхья, или анумея — огонь).

2. Довод (указание на основание): поскольку он обладает дымом — основание вывода (хету, линга или садхапа — дым).

3. Примеры: все обладающее дымом обладает огнем, как кухонный очаг (положительный пример), но не как озеро (отрицательный пример).

4. Примечание: также и в этом случае (этот холм ввиду обладания дымом обладает огнем).

5. Заключение: следовательно, этот холм обладает огнем.

В этом выводе задействовано пять членов (аваява): 1), 2), 3), 4) сапакша — положительный пример (сравнение с кухонным очагом) и 5) винакша — отрицательный пример (сравнение с озером).

Пакшу часто уподобляют «малому термину», основание — «среднему термину», а садхью — «большому термину» силлогизма Аристотеля; высказывания же, содержащие эти термины, соответственно, «малой», «средней» и «большой посылке».

ПАРАМАРТХИКА см. **ВЬЯВАХАРИКА-ПАРАМАРТХИКА**

ПАРАРТХА-АНУМАНА (санскр. parārtha-anumāna) — в буддизме вывод для другого, т.е. для передачи знания другому человеку в логической форме. В пике пятичастной аргументации брахманских логиков (см.: панча-аваява-вакья) содержатся три члена: парартха-анумана — три члена: тезис («Звуки речи не вечны»), основание вывода («Так как они произведены кем-либо») и пример (дриштанга — «Как горшок»). Противопоставляется свартха-анумане («выводу для себя»).

ПАРАТАХ ПРАМАНЬЯ (санскр. parataḥ pramāṇya, «достоверность, [зависящая] от другого») — в индийской философии принцип, согласно которому достоверность одного познания должна утверждаться или опровергаться другим познанием (что отрицает внутреннюю самодостоверность познавательного акта — см.: сватах праманья). Относится прежде всего к праманам — инструментам достоверного познания (восприятие, логический вывод, ападня, словесное свидетельство и т.п.).

ПРАДЖНЯ (санскр. prajñā — «мудрость», «знание», «понимание», «различение») — в буддизме одно из понятий, обозначающих высшую мудрость, самое глубокое и всеохватывающее понимание реальности, свойственное лишь интуитивному знанию.

ПРАДЖНЯПТИ (санскр. prajñāpti от гл. pra-jñā в каузативной форме «побуждать узпять», «сообщать», «информировать») — в буддизме «обозначение», «именование», «имя», «понятие». Связано с мысленным копструированием (кальпапа) и особенно с вербализацией и пролиферацией. В качестве формы отпосительной истины праджняптисат (синоним вьявахарикасат) противопоставляется подлинной реальности (парамартхасат).

ПРАМА (санскр. prama) — достоверное, правильное, проверенное знание.

ПРАМАНА (санскр. pramāṇa — «инструмент правильного измерения») — в индийской энистемологии инструмент достоверного познания, с помощью которого можно измерить, проверить, сверить, удостоверить, а зпачит, и получить «правильное» знание — **ПРАМА**.

ПРАМАНАВАДА (санскр. pramāṇa, vāda) — учение об инструментах достоверного познания. Сам термин впервые употребляется логиком XV в. Гангешей, однако многие современные индологи и буддологи стали использовать его как санскритский апалог энистемологии — дисциплины знания, которая сложилась в связи с дискуссиями философов разных школ и направлений по проблемам критериев достоверного знания и инструментов его получения.

ПРАМАНА-ВЬЯВАСТХА (санскр. pramāṇa-vyavasthā, инструмент, который ограничивается, отделяется) — буддийский принцип ограничения каждой праманы только ее собственным объектом: объект непосредственного восприятия (пратьякша) — партикулярный (свалакшапа); объект логического вывода (анумапа) — общие характеристики (саманьялакшапа).

ПРАМАНА-САМПЛАВА (санскр. pramāṇa-saṃplava, слияние, коинвергенция инструментов достоверного познания) — в школах брахманистской философии сотрудничество праман в познании одного и того же объекта.

ПРАСАṆГА (санскр. prasaṅga) — диалектический метод сведения к абсурду, например к регрессу в бесконечность; в школе мадхьямака указание на взаимозависимость всего, на зависимость от обстоятельств, что сводило к абсурду любую попытку доказать самостоятельность какой бы то ни было сущности.

ПРАТИТЬЯ-САМУТПАДА (санскр. pratītyasamutpada, букв. «совместное возникновение условий») — в буддизме совместное и при этом интерактивное действие разных причинных факторов в производстве результата. Излюбленный буддийский пример — это описание условий, при которых может взойти семя (биджа), посаженное в почву. Основанием возникновения ростка оказывается не только само семя, но и целая совокупность разнородных условий, каждое из которых по-своему соотносится со следствием: само семя не должно быть поврежденным, пересушенным, сгнившим, незрелым, перезрелым и т.п., его следует правильно посадить и регулярно за ним ухаживать: окучивать, поливать, прикрывать от бурь и града, почва тоже должна быть подходящей, содержать достаточно питательных веществ, влаги и т.п. Если хоть одно из этих условий нарушено, всходов либо не будет совсем, либо они окажутся нежизнеспособными. Как работает эта «машина взаимобусловливания»? Классический список из «Нидана-вагги» включает 12 нидан (звеньев): «Имея невежество в качестве условия, возникают „формирующие факторы“ (санскр. санскары), имея формирующие факторы в качестве условия, возникает виджняна (санскр., здесь „сознание“), имея виджняну в качестве условия, возникает психотелесный комплекс — пама-рупа, имея пама-рупу в качестве условия, возникают шесть сфер (шад-аятапа), имея условием шесть чувственных сфер, возникает контакт (пали пхасса, санскр. спарша), имея условием контакт, возникает ощущение (ведапа), имея условием ощущение, возникает жажда (пали танха, санскр. тришна), имея жажду условием, возникает присвоение/привязанность (упадапа), имея присвоение условием, возникает становление (бхава), имея становление условием, возникает рождение (джати), имея рождение условием, возникает старость, смерть, скорбь, тягота, страдание, боль, разочарование. Таков источник всей этой массы неудовлетворенности — духкхи».

ПРАТЪЯКША (санскр. pratyakṣa, от prati+akṣa — «перед глазами») — в индийской философии восприятие как процесс и результат этого процесса. Пратьякша не сводится лишь к познанию с помощью внешних органов чувств (бахья-индрия), т.е. ощущению, а включает в себя и другие познавательные операции, осуществляемые с помощью мапаса, например внутреннее восприятие удовольствия, страдания и т.п. (мапаса-пратьякша), самоосознание (свасамведапа), а также йогическое восприятие (йогинратьякша).

Взгляды индийских философов на природу пратьяхши колеблются между мнением сторонников лингвофилософии (вьякарапа), джайнов, а также ряда ведантистов (Валлабхи и Мадхвы), согласно которому все познание пронизано словом (воспринять огонь — значит воспринять нечто, пазываемое «огонь»), и мнением буддистов, утверждающих, что подлинная пратьяхша не подлежит вербализации (мы воспринимаем синее, а не слово «синее»). Главной ценностью пратьяхши, как правило, считаются ее яркость-отчетливость и непосредственность.

ПРАТЬЯЯ (pratyaya) — термин с широким кругом значений: в эпистемологии понятие, форма знания, в лингвистике — синоним, в теории причинности буддизма — классификационный термин для систематизации каузальных факторов в системе **ХЕТУ и ПРАТЬЯЯ**: причины и условия. Пратьяха понимаются как косвенные каузальные факторы:

1) хету-пратьяха, «основополагающее условие» или «корневое условие», касается отношения двух дхарм, когда одна дхарма является общей причиной других, пример: корни дерева продолжают существовать (символ сапсары), пока они не отсечены, где под «корнями» имеются в виду «вожделение» (лобха), «неправильность» (доша), «омрачение» (моха);

2) самана-антара-пратьяха, «посредственно предшествующее условие», касается отношения двух разных моментов (кшана) потока сознания одного индивида (сантана): груни ментальных дхарм (чайтта), существующая одно мгновение, исчезает, уступая место другой такой же груни, при этом первая своим исчезновением обуславливает появление второй. Этот вид причинной зависимости, выражающий прежде всего континуальность, характерен более всего для потока дхарм сознания (читта); другие же потоки, например поток телесных дхарм (рупа) или поток дхарм, отделенных от сознания (читта-випраюкта), устроены иначе;

3) аламбапа-пратьяха, «предметное условие» — все объекты восприятия (для глаза — видимое, для уха — слышимое и т.д.), внешние и внутренние. В саутрантике — только внутренние объекты;

4) адхипати-пратьяха, «доминирующее условие» — в тхераваде причинный фактор (доминирующий в то или иное мгновение ментальной сферы; в сарвастиваде — универсальный фактор, описывающий природу дхарм, которая состоит в том, чтобы оказывать влияние на другие дхармы.

ПУДГАЛА (санскр. pudgala — «человек, личность», «индивид») — в буддизме обозначает результат попыток определить несубстанциальное единство личности: пудгала не тождественна скандхам — совокупностям элементов, из которых составлен, — но и не отличается от них, она не в них, но в то же время и не вне их).

ПУРВАПАКША (санскр. purvapakṣa — тезис, выдвинутый первым) — в теории диспута нурвапакша — это точка зрения оппонента, которая, как правило, опровергается проponentом (сидхантином).

ПХАЛА (санскр. phala, букв. «плод») — категория буддийской теории причинности — «следствие», «результат» как эффект действия разных причинных факторов.

РУПА (санскр. rūpa — «форма», «образ») — термин буддийской философии, имеющий несколько значений: 1) телесное (см.: **СКАНДХИ**); 2) материальное как классификационная категория дхарм (см.: **САНСКРИТА — АСАНСКРИТА ДХАРМЫ**); 3) видимое — образ, форма, цвет; 4) элемент или уровень медитативной Вселенной (рупа-дхату; см. **ДХАТУ**); 5) ступень медитации (рупа-дхьяна). В системе скапдх рупа не просто материя, а именно тело как чувствительное, живой организм, динамически взаимодействующий со средой. Волосы, зубы, ногти, кости, жилы, селезенка, кишки, печень, сердце и т.п. составляют «внутреннюю землю»; желчь, флегма, кровь, пот, слюна и т.п. — «внутреннюю воду»; все, что греет, переваривает, преобразует, — «внутренний огонь»; движется вниз, вверх и т.п. — «внутренний ветер». Ни один из этих «элементов-состояний» не существует отдельно от других. Рупа есть исходный уровень системы — «кирпичики», приобретающие конфигурацию благодаря остальным скандхам и прежде всего сапскаре. См. **СКАНДХИ**.

САКАРАВАДА — НИРАКАРАВАДА (санскр. *sākāravāda-nirākāravāda*, «учение [о познании] с образом / без образа» от *ākāra* — «образ», «аспект», «форма», и *vāda* — «учение») — в брахманистской и буддийской эпистемологии термины, описывающие конкурирующие учения, утверждающие, соответственно, наличие или отсутствие в познании образа (*ākāra*) — копии внешнего объекта. Упоминается еще и третья точка зрения: образ объекта в познании существует, но отличается от внешнего объекта (*анья-нирбхаса-джняна-вада*). С точки зрения сакаравады, хотя внешний объект (*бахья-артха*) недоступен познанию как таковой (ср. «вещь в себе» Канта), он тем не менее отражается в сознании в виде образа (*ākāra*). Познать внешний объект — значит воспринимать его ментальную форму. Этой точки зрения придерживаются последователи санкхьи, веданты, но особое развитие она получает в саутрантике и у некоторых авторов йогачары. Последователи ниракаравады, напротив, утверждают, что познание имеет дело с самим внешним объектом без всяких промежуточных звеньев в виде *ākāra*. У познания нет формы, отличной от формы самого объекта, поэтому с перемещением объекта оно не меняется (его сравнивают со светом, который не меняет своей природы в зависимости от освещаемого им предмета). Эта точка зрения развивается прежде всего в реалистической эпистемологии *ньяи*, *мимансы* и *джайнизма*. В буддийской школе *сарвастивады* (*вайшешики*) *ākāra* считается мысленной конструкцией, не отражающей реальной природы объекта, поэтому непосредственное восприятие (*нирвикальпака-пратьякша*), которое рассматривается в этой школе как единственно подлинное, совершенно лишено *ākāra*. Эта позиция квалифицируется в буддийской традиции как *ниракаравада*.

САМАДХИ (санскр. *samādhi*, букв. «сложность вместе», «собранность», «упорядочивание», «соединение») — в индийских теориях медитации сосредоточение внимания, концентрация, созерцание с целью познания объекта как бы изнутри (синоним *бхавапа*), без посредничества органов чувств и концептуализирующей мысли (*кальпапа*); в буддизме общее обозначение практик концентрации сознания, входящих в состав звеньев восьмеричного пути.

САМАНЬЯ (санскр. *saṃānya*) — в вайшешике употребляется в специальном смысле категории (*падартха*), и тогда мы используем перевод «универсалия», а также в общелогическом смысле как «общее», или «общая характеристика», который разделяется всеми философскими школами.

САМАНЬЯ-ВИШЕША (*saṃānya-viśeṣa*) — как категория вайшешики это «специфические универсалии», или «универсалии среднего звена», например «субстанциальность», «горючесть» или «коровость», либо бинарные универсалия-партикулярны. В общелогическом смысле — общие и специфические характеристики.

САМШАЯ (санскр. *saṃśaya* — сомнение, нерешительность, колебание, неуверенность) — антипод уверенности или определенного знания (см. **НИРНАЯ**). Заключается в колебании между двумя возможными идентификациями одного и того же перцептивного опыта: «столб это или человек?». Самшая может быть вызвана иллюзией видимости, удаленностью объекта или дефектом органов чувств.

САНДЖНЯ (санскр. *saṃjñā*, *saṃ* обозначает «вместе», совместно, гл. *jñā* — «познать», «понимать», «постигать», ср. англ. *Co-gnition* или *con-consciousness*) — в буддийской философии познание через связывание, соединение, конструирование единства элементов, связанное с языком, — в отличие от *виджняны* как познания через дифференциацию. Выражается в словесно-концептуальной идентификации ощущений, полученных через зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и мапас в отношении отдельных признаков объекта. Например, восприятие цвета как «желтого», «синего» и т.п.

САНСАРА (санскр. *saṃsāra* — «прохождение [через последовательность состояний]») — перерождение, реинкарпация, переселение душ (греч. *Метемиспхоз*),ряду с кармой одно из центральных мировоззренческих понятий индийской культуры, религии и философии. Сансару в сочетании с идеей кармы часто называют законом моральной причинности, который в общем плане можно сформулировать так: перерождение есть моральное воздаяние по делам (*карма*): хорошие поступки служат причиной благоприятного перерождения, плохие — неблагоприятного. Слово «сансара» используется индийцами в широком смысле как синоним фаномального существования вообще — изменчивого и в то же время бес-

копечию прокручивающего одии и те же сюжеты, и в более узком — как обозначение «окружающего мира», а точнее «мирка» отдельного человека, сферы его субъективного опыта (ср. Umwelt Эхскюля).

САНСКАРА (санскр. saṃskāra от гл. saṃ-kr — «составлять», «создавать», «приготовить», «очищать», «совершенствоваться», от этого же корня санскрит, «составленный», «совершенный») — в буддизме «формирующие факторы» — одиа из совокуиностей дхарм (см. **СКАНДХИ**), входящих в состав личности. Сапскара — результат прошлой кармы — «сформированное», «составленное», то, что живое существо паходит предданным: его тело, органы познания и т.п., пол, социальный статус, окружение и т.п., по буддийские тексты больше подчеркивают активность. В процесс развития актуальной психики сапскары выступают как «формирующие факторы», иногда прямо отождествляются с памерением.

САНТАНА (санскр., пали saṃtāna, от гл. tan — «тянуть», «простирать») — в буддизме серня, или поток, мпювенных состояний (дхарм), каждое из которых обусловлено исчезновением предыдущего и обуславливает возникновение следующего. Понятие «сантапа» призвано объяснить: 1) как функционирует механизм кармического воздаяния и 2) каким образом сохраняется преимствепность индивидуального пспхофизического опыта без допущения понятия пеизмениой души (атмана; см. **АНАТМАВАДА**).

САПАКША (санскр. sapakṣa — поддерживающее, сопровождающее пакпу — локус) — в индийской логике положительный пример места, в котором устаовлено пеизменение со-нутствие между субъектом вывода и выводным признаком, в примере с дымом и огнем — кухонный очаг.

САУТРАНТИКА (санскр. sautrāntika, восходящая к Сутрам — «Сутра-Нитак» буддийского капопа) — школа абхидхармистского апализа, которая возводила себя к Сутрам, содержащим «Слово Будды» в пику школе вайбхашика, ониравшуюся па посткапонический ком-мептарий «Вибхаша». См. **САРВАСТИВАДА**.

САРВАСТИВАДА (санскр. sarvāstivāda от sarva-asti-vāda, «учение о том, что [все дхармы] существуют»). С точки зрения вайбхашиков, дхармы сохраняют существование во всех трех времепах: прошлом, пастоящем и будущем, по активны лишь в пастоящем. Саутрап-тики паствавали, что дхармы существуют только тогда, когда активны. См. **ВАЙБХА-ШИКА**, **САУТРАНТИКА**.

СВАБХАВА (санскр. svabhāva — собственная природа) — понятие индийской философии, которое пекоторые буддистские философы ассоциировали с эссенциализмом (сассата-вада) — существованием пеизменных супиостей вроде атмапа (души).

СВАЛАКШАНА — САМАНЬЯЛАКШАНА (санскр. svalakṣaṇa — букв. «характеризующее или определяющее само себя», «собственная характеристика», sāmānyalakṣaṇa — определяющее через общее [с другим]) — термпы эпистемологии школы Дигпаги, озпачающие индивидуальное, коикретное, единичное, упикальное — «партикулярию», в противоположность общей характеристике — универсалии. Свалакшаны воспринимаются как дап-пость, пеависимая ни от каких других вещей, тогда как саманьялакшаны — результат сравнения, сопоставления даниостей пепосредствепного восприятия с чем-то другим или их восприятие в каком-то качестве, в какой-то роли, в инобытии. Свалакшаны измеппивы, мпювенны (см. **КШАНИКАВАДА**); саманьялакшаны, папротив, устойчивы, а поскольку реальность, с точки зрения буддистов, представляет собой дискретный поток дипамиче-ских точечных событий — дхарм, то свалакшаны реальны, а саманьялакшаны мыслению скопструированы.

СВАСАМВЕДАНА (санскр. svasamvedana — «самоосозпавание») — термин буддийской эни-стемологии. Вводится Дигпагой для обозпачения одией из разповидностей пепосредствеп-ного довербального восприятия (пирвикальпака-прастьякша), с помощью которой созпание созпает самое себя в процессе познания. Синоним Свасамвитти.

СВАРТХА-АНУМАНА (санскр. svārthānumāna) — в буддизме «вывод для себя», или умозак-лючение. Содержит два члепа: тезис, или выводимое (пакша — панр., «Здесь огонь»), и ос-пование вывода, или средний термин (хету — «Так как там дым»). В отличие от вывода для другого (см.: пара-артха-анумана), пе содержит примера.

СВАТАХ ПРАМАНЬЯ (санскр. svataḥ pramāṇya — самопознаваемость) — в буддизме утверждение внутренней самодоверенности познавательного акта.

СИДХАНТА (санскр. siddhānta — доказанное, установленное учение, доктрина, аксиома, признанная истина) — в полемических текстах — позиция проповедника, которая играет решающую роль в утверждении истины.

СКАНДХИ (санскр. skandha — «масса», «куча», «груда», «связка») — в буддизме пять совокупностей, или групи, психофизических (пама-рупа) явлений (дхарм), в терминах которых Будда предлагал объяснение кармического опыта индивида (нудгала), альтернативное брахманистской концепции вечной души и неизменного тела (см. **АНАТМАВАДА**). Всего пять скандх:

1. Рупа (материально-телесное) включает четыре великих элемента (махабхуты) и 24 производных фактора (упада-рупа), которые подразделяются на: внутренние «двери чувств» (органы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания); внешние чувственные объекты (видимое, звук, запах, вкус); индрии: жепствениость, мужевствениость, жнзеспособность; способы выражения: телесное и звуковое; состояния: легкость, эластичность, приспособляемость; стадии: рост, существование в непрерывной серии (сапатти), распад и непостоянство; два классифицируемых элемента: акаша и пища.

2. Ведапа включает удовольствие, страдание и нейтральные ощущения.

3. Санджня состоит в словесно-концептуальной идентификации ощущений.

4. Сансара связана с кармой, главной действующей силой которой буддисты вслед за Буддой часто называют памерение (четапа). Сансара описывается как «собирающая», «составляющая» другие скандхи, она делает их сансарами в пассивном смысле — «составными», «обусловленными».

5. Виджняна включает шесть разновидностей в зависимости от индрии (зрения, слуха, вкуса, обоняния, осязания и мапаса) и соответствующего ей объекта (видимого, слышимого и т.п.), которые являются ее базами (аятапа). Скандхи зависимы друг от друга, поэтому в анализе опыта обычно задействованы в комплексе.

СМРИТИ (санскр. smṛti — «вспоминаемое», «припоминание», «памятование», «память») — в индийской эпистемологии припоминание и способность к нему, т.е. память. Смрити является репрезентативным, т.е. опосредованным познанием (савикальпака, парокша), похожим на логический вывод и словесное свидетельство (шабда), хотя, в отличие от них, и представляющимся праманой. Термином «смрити» также обозначается буддийская медитативная практика внимательности/осознанности (винапяпа), заключающаяся в удержании в поле внимания и постоянном осознании adeptом всех своих действий, мыслей, чувств, построений, желаний и т.п. (ближайший аналог — интроспекция как инспекция внутренних состояний, самопаблюдение).

СРЕДИННЫЙ ПУТЬ (санскр. madhyana pratipād) — метод духовного самосовершенствования, открытый Буддой Шакьямуни в состоянии «просветления» (бодхи) и провозглашенный им путем к освобождению от перерождений (**САНСАРА**) и достижению **НИРВАНЫ**. Содержательно описывается как правильные взгляды, правильные памерения, правильная речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное осознание и правильное сосредоточение (см. **ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ**). Однако цепность Срединного пути состоит прежде всего в его «методологическом» послании: избегать категорических ответов («крайностей») и искать «срединное» решение каждой проблемы, исходя прежде всего из критерия оптимальной эффективности в достижении сотериологической цели.

ТРАЙРУПЬЯ (санскр. triaṇṛpa — букв. «трехаспектное») — в буддийской логике правило, призванное отделить подлинный выводной знак (лингa), или основание (хету) логического вывода (анумапа), от мнимого (абхаса). Использовалось прежде всего в дебатах для «отсеивания» мнимых аргументов (см. **ХЕТВАБХАСА**). Согласно трайрунье, хету (основание вывода, довод) должно удовлетворять трем критериям: 1) быть свойством локуса, или субстрата вывода, — пакши (пакша-дхарматва) паряду с выводимым свойством (садхья), папример в выводе о палиции огня за холмом, из-за которого поднимается дым, дым является

хету, присутствующим в том же локусе (пакше — холме), что и садхья-выводимое (обладание огнем); 2) присутствовать в другом локусе, характеризуемом такой же садхьей: огонь сопровождается дымом в кухонном очаге (положительный пример — сапакша); 3) отсутствовать в локусе, характеризуемом отсутствием садхьи: в озере пет дыма, стало быть, пет и огня (отрицательный пример — винакша).

ТРИСВАБХАВА (санскр. три природы) — в учении Васубалдху (трактат «Тримшика») три уровня реальности: паратантра (уровень взаимозависимых явлений), парикальнита (уровень, когда адепт осознает, что все явления являются конструцией сознания), паринишпаниа (уровень совершенной реальности, которая открывается только буддам).

УПАЯ-КАУШАЛЬЯ (санскр. upāya kauśalya — «искусные средства») — важнейший принцип буддизма, широко применяемый в проповедничестве и экзегезе буддийского учения (Дхарма) с целью помочь конкретному человеку достичь пробуждения (бодхи) и освободиться от страданий, тактическая цель — создать ситуацию, которая поможет ему встать на буддийский путь (марга).

ХЕТВАБХАСА (санскр. hetvābhāsa — букв.: видимость логического основания, мнимое основание, псевдооснование) — в индийской логике дефект логического основания аргументации (см. **ПАНЧА-АВАЯВА-ВАКЬЯ**), или псевдоаргумент, вследствие его несоответствия критериям, выдвинутым в трехаспектном правиле выводного знака (см. **ТРАЙРУПЬЯ**).

ХЕТУ (санскр. hetu — «причина/основание») — в буддизме каузальный фактор в процессе логического вывода (анумапа), который отождествляется с доводом, аргументом, в других классификациях — с основной причиной.

ХЕТУ и ПРАТЬЯЯ (санскр. hetu, pratyaya) — важные соотносительные понятия буддийской концепции причинности, обозначающие разные способы функционирования каузальных факторов: хету выступает непосредственной причиной, например, хету растения является зерно; пратьяя — сопутствующими или вспомогательными обстоятельствами, например, пратьяя растения — почва, освещение, полив и т.п.

Среди них различаются следующие: 1) карапа-хету «причина-основание» — причинный фактор в самом широком смысле слова, или неспецифическая причина. В отношении любой отдельно взятой дхармы («атомарного» события, явления — речь идет прежде всего об аффективных состояниях) карапа-хету — это все прочие дхармы, не воспрепятствовавшие ее возникновению, кроме ее самой; 2) сахабху-хету — «симультанно [возникающие] основания», или «сосуществующие основания», — причины, возникающие одновременно со следствием, когда те и другие взаимодействуют (синхронная модель), например, сознание и ментальные явления (читта-чайтта); 3) сабхага-хету — «однородные основания» по принципу «подобное порождает подобное»: благие дхармы — причина благих, неблагих — т.п.; 4) самаиракта-хету «сопровождающие основания», — разнородность предыдущей категории, подразумевающая прежде всего тесное отношение дхарм сознания и ментальных явлений (читта-чайтта), имеющих общую опору, объект, форму, время и сущность; 5) сарватрага-хету — «вездесущие основания» — особый случай «однородного основания», когда дхармы сильного омрачения порождают себе подобные во всем, что делает человек, несмотря на попытки устранить их с помощью медитации и т.п.; 6) винака-хету — «созревание в качестве основания», «основание с кармическим потенциалом», к ним относятся неблагоприятные дхармы, а также благоприятные с притоком омрачений (са-асрава), которые несут в себе кармический заряд, т.е. с буддийской точки зрения «печисты». Винака — это созревание, в результате которого илод под влиянием разных кармических факторов становится похож на свою причину. Например, илодом удовольствия будут неблагоприятные состояния.

ЧАЙТТА (санскр. caitta — «ментальное») — в школе вайбхашика ментальные факторы (дхармы), зависимые от читты (сознание), неизменно сопровождающие ее и определяющие ее кармический характер. Возникают и исчезают вместе с читтой, разделяя с ней один объект и всегда действуя совместно, помогая друг другу в его познании и усиливая дей-

ствие друг друга. В терминах концепции причинности отношение читты и чайтта определяется как одиовременное обусловливание друг друга (сахабху-хету, см. **ХЕТУ** и **ПРАТЬЯЯ**). Хотя читта выступает главным фактором осозпаний деятельности живых существ, без чайтта она не может реализовать свою функцию, поскольку именно последние направляют ее к объекту и придают ее функционированию по отношению к нему кармически благоприятный (кусала), неблагоприятный (акусала) или пейтральный (авьяката) характер. В абхидхармических списках числится примерно 52 чайтта.

ЧЕТАНА (санскр. cetanā) — в буддизме — «воля», «памерение», «решимость» или «мотив» как движущая сила действия, закабаляющая человека в сансаре. Паделяется способностью влиять на жизнь человека как в данном существовании, так и в будущих перерождениях. Акцент, который буддисты ставили на принципиальной важности памерения в сравнении с физическим действием, является главной особенностью буддийского понимания кармы.

ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ (санскр. catvari ārya satyani) — традиционный перевод, более точный перевод «четыре истины благородного/святого (т.е. Будды)» или четыре истины для благородного/святого (арья — это и прилагательное и существительное), поскольку в текстах иногда утверждается, что четыре истины в полном объеме предиапачены лишь для ариев, буддистов (обычному человеку доступны лишь общеморалистические наставления):

1) истина о духкхе о том, что всё, что происходит с живыми существами, отмечено страданием, неудовлетворенностью;

2) истина о причине духкхи: жажда чувственных удовольствий, жажда существования и стаповления, жажда несуществования;

3) истина о возможности прекращения духкхи путем устранения ее причины (см. вторую истину).

Это самая «религиозная» из истин, так как она заявляет о реальной возможности спасения;

4) истина о пути к прекращению духкхи (см. **СРЕДИННЫЙ ПУТЬ**).

ЧИТТА (санскр. citta — причастие прошедшего времени от гл. cinteti/ceteti — «думать», «размышлять», «памереваться») — в буддизме общий термин для обозначения психики вообще (как в йоге Патанджали), а также созпания, мышления, ума, воли и памерения (синоним — четана), равно как и отдельного акта мысли (синоним — витарка). Хотя буддисты не признают метафизического «я» — неизменной самости (атмана, см. апатмавада) как постоянного центра личности, читта часто выступает как эмпирическое «я», эго, целостность эмпирической личности. В йогачаре термин читта употребляетсяряду с терминами виджняна, виджняпти как обозначение созпания как такового. Например, в формуле читта-матра, «только созпание» (синоним — виджняпти-матра), ставшей своеобразным девизом этой школы и означающей, что созпание является единственной реальностью, которая дана нам в опыте.

ШАСТРА (санскр. śāstra, от śās — «учить», паука, дисциплина, знание, а также правило, предписание, норма) — одно из важнейших понятий индийской традиционной культуры, означающее одиовременно: 1) систему норм и правил, по которым должна строиться культурно значимая деятельность в той или иной области, 2) науку о том или ином предмете, а также 3) текст, ее излагающий.

Библиография

Сокращения на русском языке

- АК — «Абхидхармакоша» («Энциклопедия Абхидхармы») Васубандху
АКБ — «Абхидхармакоша-бхашья» («Энциклопедия Абхидхармы с автокомментарием») Васубандху
АП — «Аламбапа-парикша» («Исследование предмета познания») Дигпаги
АПВ — «Аламбапа-парикша-вритти» («Исследование предмета познания с комментарием») Дигпаги
Б — Бхашья («пространственный комментарий»)
В — Вритти («ритмизированный комментарий»)
ВБГУ — Вестник Бурятского государственного университета
ВРУДП — Вестник Российского университета дружбы народов
ВадВи — «Вадавидхи» («Правила дискуссии») Васубандху
Вим — «Вимшика» («Двадцатистишие») Васубандху
ВимВ — «Вимшика-вритти» («Двадцатистишие с комментарием») Васубандху
ВМбх — Вьякарапа-Махабхашья («Великий комментарий к грамматике») Патамджали
ВРХГА — Вестник Русской христианской гуманитарной академии
ВС — «Вайшешика-сутра» («Правила [школы] вайшешика») Капады (Улуки)
ВСБ^a — «Вайшешика-сутра-бхашья» («ВС с комментарием») (до Дигпаги), автор неизвестен
ВСБ^b — «Вайшешика-сутра-бхашья» («ВС с комментарием») (после Дигпаги), автор неизвестен
ВСВ^a — «Вайшешика-сутра-вритти» («ВС с комментарием») (до Дигпаги), автор неизвестен
ВСВ^b — «Вайшешика-сутра-вритти» («ВС с комментарием») (до Дигпаги), автор неизвестен
ВСЧ — «ВС с комментарием Чаудрапады»
ВСШ — «ВС с комментарием Шапкармишры»
ВФ — Вопросы философии (журнал)
ИФ — История философии (журнал)
ИФЕ — Историко-философский ежегодник (журнал)
ИФЭ — Индийская философия. Энциклопедия
ЙС — «Йога-сутра» («Правила [школы] йога») Патамджали
ЙСБ — «Йога-сутра-бхашья» («ЙС с комментарием») Вьясы
МС — «Миманса-сутра» («Правила [школы] миманса») Джаймини

МСБ^а — «Мимапса-сутра-бхашья^а» («МС с комментарием»), автор неизвестен
 МСБ^б — «Мимапса-сутра-бхашья^б», («МС с комментарием»), автор неизвестен
 МСВ — «Мимапса-сутра-вритти» («МС с комментарием») Бхавадасы
 МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии Российской академии наук
 ПС — «Пья-сутра» («Правила [школы] пья») Акшапады (Гаутамы)
 ПСБ — «Пья-сутра-бхашья» («ПС с комментарием») Ватсьяны Пакшила-свамины
 НВ — «Пья-варттика» («ПС с комментарием») Уддотакары
 ПБ — «Прашастапада-бхашья» («Комментарий Прашастапады»)
 ПС — «Прамапа-самуччая» («Свод инструментов достоверного познания») Дигпаги
 ПСВ — «Прамапа-самуччая-вритти» («Свод инструментов достоверного познания» с ком-
 ментарием») Дигпаги
 ПСТ — «Прамапа-самуччая-тика» («Свод инструментов достоверного познания» с ком-
 ментарием) Джипедрабу ддхи
 Пап. — Сутры Папины «Аштадхьяи» («Восьмикпижие»)
 СК — «Сапкхья-карики» («Строфы сапкхьи») Ишваракришны
 ФА — Философская антропология (журнал)
 ФБЭ 2011 — Философия буддизма. Энциклопедия
 ФЖ — Философский журнал (журнал)
 ФП — Философские науки (журнал)
 ТРАШ — Труды Русской антропологической школы (журнал)
 ШВ — «Шлока-варттика» («Комментарий к стихам») Кумарилы Бхатты.
 ШБ — «Шабара-Бхашья» («Комментарий Шабары»)
 ШТ — «Шаштитапра» («Доктрина шестидесяти [принципов]») Варшагапы
 ШТВ^а — «Шаштитапра-вритти» («ШТ с комментарием») (до Дигпаги), автор неизвестен
 ШТВ^б — «Шаштитапра-вритти» Випдхьявасины
 ШТВ^с — «Шаштитапра-вритти» (автор жил до Випдхьявасины)
 ШТВ^д — «Шаштитапра-вритти» Мадхавы
 ЮД — «Юкти-дипика» («Прояснение посредством логических правил»)

Сокращения на других языках

ABORI — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute
 ANS — Alt- und Neu-Indische Studien
 AOR — Annals of Oriental Research
 APhQ — American Philosophical Quarterly
 APh — Asian Philosophy
 APhR — Australasian Philosophical Review
 AS/ ÉA — Asiatische Studien / Études Asiatiques
 ATBS — Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien
 BBS — Behavioral and Brain Sciences
 BBu — Bibliotheca Buddhica
 BÉPIÉ — Bibliothèque de l'École des Hautes Études
 BÉI — Bulletin d'Études Indiennes
 BIS — Berliner Indologische Studien
 BKGa — Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens
 BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies
 BST — Buddhist Sanskrit Texts
 BT — Bulletin of Tibetology
 CSS — Calcutta Sanskrit Series

ChSS — Chowkhamba Sanskrit Series
 CSSR — Columbia Series in Science and Religion
 EW — East and West
 GIS — Gonda Indological Studies
 GOS — Gaekwad's Oriental Series
 HR — History of Religions
 IISPCIC — History of Science Philosophy and Culture in Indian Civilization
 IBK — Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū
 ICPR — Indian Council of Philosophical Research
 ITQ — Indian Historical Quarterly
 IJ — Indo-Iranian Journal
 IJHS — Indian Journal of History of Science
 IJSS — International Journal for the Study of Skepticism
 IsMEO — Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente
 IT — Indologica Taurinensia
 ITK — Indogaku Tibetogaku Kenkyū
 JA — Journal Asiatique
 JAAR — Journal of American Academy of Religion
 JAOR — Journal of the American Oriental Society
 JBORS — Journal of Bihar and Orissa Research Society
 JBS — Journal of Buddhist Studies
 JIABS — Journal of the International Association of Buddhist Studies
 JIBS — Journal of Indian and Buddhist Studies
 JIPh — Journal of Indian Philosophy
 JIS — Journal of Indological Studies
 JRASGBI — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
 JWPh — Journal of World Philosophies
 KPJRI — Kashi Prasad Jayaswal research Institute
 MIS — Mithila Institute Series
 MUSP — Mysore University Sanskrit Publications
 OAWPhKS — Österreichische Akademie Der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse
 Sitzungsberichte
 PSPSP — Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities
 PCASS — Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit
 PDNRL — Publications of the De Nobili Research Library
 PhEW — Philosophy East & West
 PhPhR — Philosophy and Phenomenological Research
 PhR — Philosophical Review
 PJCS — Petersburg Journal of Cultural Studies
 POS — Poona Oriental Series
 REPh — Routledge Encyclopedia of Philosophy
 RSA — Religions of South Asia
 SCI — Studies of Classical India
 SII — Studien zur Indologie und Iranistik
 SIS — Sino-Indian Studies
 SOR — Serie Orientale Roma
 SPBMS — Studia Philologica Buddhica Monograph Series
 STB — Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde
 STTAR — Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region
 SUNY — State University of New York
 VKSKS — Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens
 VÖAW — Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften

**Источники на санскрите
 (транслитерации с переводами) и переводы**

- Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*. См.: Pradhan ed. 1967. Электронный ресурс, основанный на этом издании, URL: <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=search&bid=2&vid=511&sokefelt=āptāgamo&Sok=Search&searchmode=phrase&context=v511> (Перевод на русский язык см.: Островская-Рудой 1992, 1998, 2006; Титлип 2021).
- L'Abhidharmakosa de Vasubandhu*. Traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin (4 volumes). Chap. 1–9. Paris: P. Geuthner, 1923–1931.
- Abhidharmakośabhāṣyam*. Traduit par L. de la Vallée-Poussin; English translation by Leo M. Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988.
- Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Roman Transliteration and English Translation by Sumitra M. Katre. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
- The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. См.: Joshi, Roodbergen (eds.) 1991.
- Gautama's Nyāyasūtras (A System of Indian Logic with Vātsyāyana-Bhāṣya)*. См.: Jha 1939.
- Gautamiyānyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Ed. by A. Thakur. New Delhi: ICPR, 1997 (см.: Angot 2009).
- Mīmāṃsā-sūtra of Jaimini (with Sanskrit text)*. Translated by Mohan Lal Sandal. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.
- Mīmāṃsāsūtrabhāṣyabhāṣya (Śabaravāmin)*. См.: Frauwallner 1968.
- Nāgārjuna's Vīgrahavyāvartanī*. См.: Yoshiyasu Yonezawa 2008 (санскр. текст) (пер. на англ.) Westerhoff 2010.
- Nyāyavārtikatātparyapariśuddhi of Udayanācārya*. См.: Thakur (ed.) 1996.
- Paṭaṅjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya: Karakāhnikā (P.1.4.23–1.4.55)*. См.: Joshi, Roodbergen (eds.). 1975.
- Dignāga's Pramāṇasamuccaya*. Chapter 1. См.: Steinkellner 2005, 2014.
- Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā*. Chapter 1. Part I. Critical edition by Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Florst Lasic. STTAR 1/1. Beijing–Vienna, 2005.
- Praśastapādabhāṣya*. J. Bronkhorst, Y. Ramseier. A Complete Word Index to the printed editions of the Praśastapādabhāṣya. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994.
- Sāṃkhyakārikā by Īśvarakṛṣṇa with the Commentary of Gauḍapāda*. Ed. Trimbak Govind Mainkar, Poona, 1964.
- Šhīramati's Triṃśikāvivṛṇṇābhāṣya*: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation by Buescher Flartmut. BKG 57. Wien: VÖAW, 2007.
- Tattvasaṅgraha (Śāntarakṣita)*. Ācārya-śrī-Śāntarakṣita-viracitaḥ Tattvasaṅgrahaḥ Śrī-Kamalaśīla-kṛta-Pañjikopetaḥ. 2 vols. Ed. Dvārikādāsa Śāstrī. Vārāṇasī: Bauddha Bhārati, 1968.
- Vaiśeṣikadarśana of Kaṇāda with an anonymous commentary*. См.: Thakur (ed.) 1957.
- Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. См.: Muni Jambuvijayaji (ed.) 1961.
- Vaiśeṣikasūtrapaskāra of Śrīsaṅkaraśāstra*. См.: Nārāyana Miśra (ed.) 1969.
- Yuktiṭīpikā*. An Ancient Commentary on the Sāṃkhya Kārikā of Īśvarakṛṣṇa. Ed. by R.C. Pandeya. Delhi–Varanasi–Patna, 1967.
- Yuktiṭīpika*. Ed. by P. Chakravarti. CSS 23. Calcutta, 1938.
- Yuktiṭīpika*: The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā. Crit. ed. by A. Wetzler and S. Motegi, vol. 1, Stuttgart: Steiner, 1998.

- Беккер 1998 — *Беккер Л.М.* Психика и реальность. Единая теория психических процессов. М.: Смысл, 1998. 670 с.
- Волощина 2004 — *Волощина О.А.* Теория о караках (kāraḥ) в грамматике Папины Aṣṭhādhyāyī // Сравнительно-историческое исследование языков: современное состояние и перспективы. Тезисы докладов международной научной конференции. Москва, 22–24 января 2003 г. М.: МГУ, 2004. С. 85–92.
- ИФЭ 2009 — Индийская философия. Энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература; Ин-т философии РАН. 2009. 950 с.
- Капаева 2013 — *Капаева Н.А.* Эволюция концепции индийской логики у Ф.И. Щербатского (на материале сравнения книг «Buddhist Logic» и «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов») // ИФ. 2013. № 18. С. 3–14.
- Капаева 2014 — *Капаева Н.А.* Дискуссия о правиле тройства в индийской логике // ASIATICA: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 8. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2014. С. 28–39.
- Капаева 2015a — *Капаева Н.А.* Липгвистические основания буддийской логико-эпистемологической теории // ВФ. 2015. № 2. С. 129–140.
- Капаева 2015b — *Капаева Н.А.* Исследования буддийской прамападады (эпистемологии и логики) в Европе // Восток (Oriens). 2015. № 1. С. 179–194.
- Капаева 2015c — *Капаева Н.А.* Исследования буддийской прамападады (эпистемологии и логики) в России // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2015. № 2. С. 46–63.
- Капаева 2016a — *Капаева Н.А.* Влияние ритуалистики и грамматики на парадигму санскритской учести // ВФ. 2016. № 12. С. 187–196.
- Капаева 2016b — *Капаева Н.А.* Классификация ошибок оснований вывода в «Пьяяправеша-шастре» // ВРУДП. Серия Философия. 2016. № 4. С. 16–27.
- Капаева 2016c — *Капаева Н.А.* Классификация наук в традиционной индийской культуре // Зографский сборник. Вып. 5. СПб.: МАЭ РАН, 2016. С. 108–118.
- Капаева 2017 — *Капаева Н.А.* Теплещи исследований буддийской хету-видьи (эпистемологии и логики) в США // ВФ. 2017. № 12. С. 173–184.
- Капаева 2019 — *Капаева Н.А.* Эпистемология и логика в индийской философии // ФА. 2019. Т. 5. № 2. С. 157–191.
- Капаева, Заболотных 2002 — *Капаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии. *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М.: Восточная литература РАН, 2002. 336 с.
- Кий 2009 — Кий Е.А. Дискуссия об ипферпальных формах существования в «Вимшати-ке» Васубандху // ВРХГА. Том 10. Вып. 3. СПб., 2009. С. 109–118.
- Лекторский 2010 — *Лекторский В.А.* Эпистемология и исследование когнитивных процессов // Эпистемология вчера и сегодня. М.: ИФРАП, 2010. С. 3–30.
- Лепехов 2019 — *Лепехов С. Ю.* Влияние наследия Пагарджуньи на индийскую философию // ВБГУ. Философия. 2019. Вып. 1. С. 24–38.
- Лысенко 1998 — *Лысенко В.Г.* Дискретное и когнитивное в истории индийской мысли: липгвистическая традиция и вайшешика. Дис... д-ра филос. наук. М.: Ин-т философии РАН, 1998. 422 с.
- Лысенко 2003 — *Лысенко В.Г.* Ранний буддизм. Религия и философия. М.: Институт философии, 2003. С. 166–176.
- Лысенко 2004 — *Лысенко В.Г.* О переводе санскритских философских текстов // ТРАШ. 2. М.: РГГУ, 2004. С. 220–228.
- Лысенко 2005 — Прашаптапада. «Собрание характеристик категорий» с комментарием «Пьяякапдали» Шридары. Перевод с санскрита, вступительный раздел, историко-

- философский комментарий, примечания, библиография и индексы Лысенко В.Г. М.: Восточная литература, 2005. 639 с.
- Лысенко 2007 — *Лысенко В.Г.* Щербатской и Розенберг о сравнительном методе. Двойной портрет на фоне эпохи // ТРАШ. Вып. 4, т. 2. М.: РГГУ. С. 100–139.
- Лысенко 2008 — Васубандху. «Вимшати-карика-вритти». Комментарий к двадцати-стишию. Перевод с санскрита и примечания В.Г. Лысенко // ВФ. № 1. М., 2008. С. 113–131.
- Лысенко 2008а — Дигпага. «Аламбапа-Парикша (исследование опоры [познания]) и вритти (комментарий)». Перевод с санскрита и примечания В.Г. Лысенко // ВФ. № 4. С. 146–50.
- Лысенко 2010 — *Лысенко В.Г.* Как я понимаю индийскую философию? // ФЖ. № 1 (4). Философия в современном мире. Доклады на заседаниях Ученого совета Института философии РАН. М.: ИФ РАН, 2010. С. 5–17.
- Лысенко 2010а — *Лысенко В.Г.* Чувственное и рациональное познание: Индия и Запад (принципы сравнительного анализа) // ФЖ. Институт философии РАН, № 2 (5). 2010. С. 5–16.
- Лысенко 2014 — *Лысенко В.Г.* Гегезис учения об атомах как проблема языка и мышления // ВФ. № 6. М., 2014. С. 9–28.
- Лысенко 2016 — *Лысенко В.Г.* Атомистический подход в школах буддийской абхидхармы: дхармы и атомы // ВФ. № 8. 2016. С. 150–165.
- Лысенко 2016а — *Лысенко В.Г.* Категории языка и категории мышления в индийском философском тексте (Праштапада «Собрание характеристик категорий») // ФЖ. № 2. 2016. Т. 9. С. 37–53.
- Лысенко 2017 — *Лысенко В.Г.* Сравнительная философия и межкультурная философия в перспективе постколониальных исследований // ФП. 2017. № 5. С. 7–27.
- Лысенко 2020 — *Лысенко В.Г.* Опыт йоги и медитации как предмет философии в Индии // ВФ. 2020. № 3. С. 161–176.
- Лысенко 2021 — *Лысенко В.Г.* Эпистемология йогического восприятия: школа Дигпаги-Дхармакирти // ВФ. 2021. № 10. С. 153–165.
- Лысенко, Капаева 2014а — *Лысенко В.Г., Капаева Н.А.* Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания. М.: ИФ РАН, 2014. 295 с.
- Островская, Рудой 1992 — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Паука, Главная редакция восточной литературы, 1992. 260 с.
- Островская, Рудой 1998 — Васубандху. Энциклопедия абхидхармы, или Абхидхармакоша. Раздел I. Дхатупирдеша, или учение о классах элементов. Раздел II. Индрьяпирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М.: Ладомир, 1998. 670 с.
- Островская, Рудой 2006 — Васубандху. Энциклопедия буддийской капанической философии (Абхидхармакоша) / Составление, перевод, комментарии, исследование Е.П. Островской, В.И. Рудого. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2006. 523 с.
- Пименов 1988 — *Пименов А.В.* К проблеме формирования учения о прамапах в ранней мимамсе // Рационалистическая традиция и современность. М.: Восточная литература, 1988. С. 120–149.
- Пятигорский 2018 — *Пятигорский А.М.* О.О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии: к пятидесятилетию выхода в свет книги О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии» // Пятигорский А.М. Избранные статьи по индологии и буддологии (1960–70-е гг.). М.: РГГУ, ИФ РАН, 2018. С. 295–314.

- Рудой 1983 — *Рудой В.И.* К методологии интерпретации буддийских философских текстов. // Актуальные проблемы философской и общественной мысли Зарубежного Востока. Материалы Первого Всесоюзного координационного совещания. Душанбе: Дониш, 1983. С. 169–176.
- Титлип 2013 — *Титлин Л.И.* Проблема «я» в полемике между буддизмом и брахманизмом: история изучения вопроса // NOTA BENE (ООО «ПБ-Медиа»), Философия и культура, № 1-2013. М., 2013. С. 30–49.
- Титлип 2018 — *Титлин Л.И.* Полемика Шаптаракшиты и Камалашилы с мимасакими о существовании и свойствах атма в «Таттвасапграха-папджике» (перевод фрагмента) // *Logos et Praxis*. 2018. Т. 17. № 1. С. 49–68.
- Титлип 2021 — *Титлин Л.И.* Васубандху. Абхидхармакоша, книга 9 «Пудгала-випишчая» с комментарием Яшомитры «Спхутартха-абхидхармакоша-вьякхья». Перевод с санскрита, предисловие, введение, исследовательская часть и комментарии Льва Титлипа. М.: Буддадхарма, 2021. 600 с.
- ФБЭ 2011 — Философия буддизма. Энциклопедия. Отв. ред. М.Т. Степанянц, Ин-т философии РАН. М.: Вост. лит., 2011. 1045 с.
- Хайдеггер 1975 — *Хайдеггер М.* Из разговора относительно языка между Японцем и вопрошающим // Онтологическая проблематика языка в современной западной философии (Сборник переводов). Ч. 1. М.: ИФ АП СССР, 1975. С. 31–83.
- Шохип 1987 — *Шохин В.К.* Буддийская версия древней сапкхья-Йоги: Традиция Арада Каламы // ИФЕ 1987. М.: Паука, 1987. С. 165–184.
- Шохип 1994 — *Шохин В.К.* Брахмапистская философия. Печальный и рапеклассический периоды. М.: Вост. лит., 1994. 355 с.
- Шохип 1995 — *Шохин В.К.* Лупный свет сапкхьи: Ишваракришпа «Сапкхья-карика». Гаудапада «Сапкхья-карика-бхашья». Вачаспати Мишра «Таттва-кауमुди» / Исследование, перевод, комментарий, словарь собственных имен и реалий В.К. Шохипа. М.: Ладомир, 1995. 328 с.
- Шохип 1997 — *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М.: Ладомир, 1997. 302 с.
- Шохип 1998 — *Шохин В.К.* Ф.И. Щербатской и его компаративистская философия. М.: ИФРАП, 1998. 249 с.
- Шохип 2001a — *Шохин В.К.* Индийская философия // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. Т. II. М., 2001. С. 107–113.
- Шохип 2001b — *Шохин В.К.* Пья-сутры. Пья-бхашья / Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохипа. М.: Вост. лит. РАН, 2001.
- Шохип 2012 — *Шохин В.К.* Раджашекхара и его синтез двух форматов традиционного индийского пакуведения // ВФ. 2012. № 5. С. 143–149.
- Щербатской 1922 — Дармакирти. Обоснование чужой одушевленности: Съ толкованием Випитадева. Издание и перевод Ф.И. Щербатского. Петроград, 1922. XV+79 с.
- Щербатской 1988 — *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Паука, 1998. 426 с.
- Щербатской 1995 — *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. I: «Учебник логики» Дхармакирти с толкованием Дхармоттары / Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. СПб.: Аста-прессе, 1995. 395 с.
- Юм 1996 — *Юм Д.* Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1996. Т. 1: 324. 733 с.
- Aklujkar 1989a — Aklujkar, A. “The number of pramāṇas according to Bhartṛhari”. *WZKS4*, vol. 33, 1989: 151–58.
- Aklujkar 1989b — Aklujkar, A. “Pramāṇya in the philosophy of the Grammarians”. *Avanindra Kumar (ed.), Studies in Indology (Professor Rasik Vihari Joshi Felicitation Volume)*. New Delhi: Shree Publishing House, 1989.

- Aklujkar 2000 — Aklujkar, A. “The epistemological point of view of Bhartṛhari”. Shaw J.L. (ed.), *Concepts of Knowledge: East and West*. Calcutta: Ramakrishna Mission Institute of Culture, 2000: 1–19.
- Alston 2002 — Alston, W.P. “Sellars and the ‘Myth of the Given’.” *PhPhR*, vol. 65, 2002: 69–86.
- Anacker 1984 — Anacker, S. *Seven Works of Vasubandhu*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- Angott 2008 — Angott, M. *Le Yoga-sūtra de Patañjali. Le Yoga-Bhāṣya de Vyāsa*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- Angott 2009 — Angott, M. *Le Nyāya-Sūtra de Gautama Akṣapāda et le Nyāya-Bhāṣya d’Akṣapāda Pakṣilasvāmin. L’art de conduire la pensée en Inde ancienne*. Edition, présentation, traduction Michel Angott. Paris: Belles Lettres. Sciences humaines & sociales (Collection Indika), 2009.
- Arnold 2005 — Arnold, D. *Buddhists, Brahmins, and Belief: Epistemology in South Asian Philosophy of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Bagchi 2011 — Bagchi, P. Ch. “India and China: Interactions through Buddhism and Diplomacy”. Wang B. & Sen T. (eds.). *A Collection of Essays by Professor Prabodh Chandra Bagchi*. L., N.Y.; Delhi: Anthem Press, 2011.
- Barth, et al. (eds.) 2012 — Barth, F.G., Giampieri-Deutsch, P., Klein, H.-D. (eds.). *Sensory Perception Mind and Matter*. Wien: Springer-Verlag, 2012.
- Bernecker, Kourken (eds.) 2017 — Bernecker, S. & Michaelian, K. (eds.). *Routledge Handbook of Philosophy of Memory*. L.: Routledge, 2017.
- Bhatt 1962 — Bhatt, G.P. *The Basic Ways of Knowing*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.
- Biardeau 1964 — Biardeau, M. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. P.: Mouton & Co, 1964.
- Bijlert van 1988 — Bijlert, van V.A. *Epistemology and Spiritual Authority: The Development of Epistemology and Logic in the old Nyāya and the Buddhist School of Epistemology with an Annotated Translation of Dharmakīrti’s Pramāṇavārttika II (Pramāṇasiddhi)*. vv. 1–7”. WSTB, vol. 20, Wien: ATBS, 1988.
- Billimoria 1988 — Billimoria, P. *Śabdapramāṇa: Word and Knowledge*. *SCI series*, 10, Dordrecht: Springer, 1988.
- Block 1995 — Block, N. “A confusion about a function of consciousness”. *BBS*, vol. 18, 1995: 227–247.
- Bronkhorst 1990 — Bronkhorst, J. “Vārttika”. *WZKS*, vol. 34, 1990: 123–146.
- Bronkhorst 1992 — Bronkhorst, J. “The Vaiśeṣika Vākya and Bhāṣya”. *ABORI*, vol. 72–73, 1991–1992: 145–169.
- Bronkhorst 2007 (ed.) — Bronkhorst, J. (ed.). *Mīmāṃsā and Vedānta: Interaction and Continuity. Papers of the 12th World Sanskrit Conference*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- Bronkhorst 2012 — Bronkhorst, J. “Studies on Bhartṛhari, 9: Vākya-pāḍīya 2.119 and the Early History of Mīmāṃsā”. *JIP*, vol. 40, 2012: 411–425.
- Bronkhorst 2014 — Bronkhorst, J. “Deviant voices in the history of Pāṇinian grammar”. *BÉI*, vol. 32, 2014: 47–53.
- Buescher 2013 — Buescher, H. “Distinguishing the Two Vasubandhus, the Bhāṣyakāra and the Kośakāra, as Vijñānavāda-Yogācāra Authors”. Kragh U.T. (ed.). *The Foundation for Yoga Practitioners*. Cambridge, MA: Harvard University Department of South Asian Studies, 2013: 368–396.
- Burley 2007 — Burley, M. *Classical Sāṃkhya and Yoga: An Indian Metaphysics of Experience*. L.: Routledge, 2007.
- Burrow 1980a — Burrow, T. “Sanskrit ‘mā-’ ‘To Make, Produce, Create’.” *BSOAS Vol. 43. No. 2*. L.: University of London. Cambridge University Press, 1980: 311–328.
- Burrow 1980b — Burrow, T. “Sanskrit ‘mā-’ ‘To ascertain’.” *Oxford Transactions of the Philological Society*, 1980: 134–140.

- Butzenberger 1996 — Butzenberger, K. “On Doubting What There Is Not: The Doctrine Of Doubt And The Reference Of Terms In Indian Grammar, Logic And Philosophy Of Language”. *JIPh*, vol. 24. No. 4, 1996: 363–406.
- Carruthers, Rocco 2020 — Carruthers P., Rocco G. “Higher-Order Theories of Consciousness”. Zalta, E.N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-higher/> (accessed 26.12.2021).
- Chadha 2001 — Chadha, M. “Perceptual Cognition: a Nyāya-Kantian approach”. *PhEW*, vol. 51. No. 2, 2001: 197–209.
- Chadha 2006 — Chadha, M. “Yet another attempt to salvage Pristine Perceptions” *PhEW Vol. 56. No. 2*, 2006: 333–343.
- Chadha 2014 — Chadha, M. “A Buddhist Explanation of Episodic Memory: From Self to Mind”. *Aph*, vol. 24. No.1, 2014: 14–27.
- Chadha 2017 — Chadha, M. “Reflexive Awareness and No-Self: Dignāga Debated by Uddyotakara and Dharmakīrti”. Ganeri J. (ed.) *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2017: 272–288.
- Chakrabarti A. 2000 — Chakrabarti, A. “Against Immaculate Perception: Seven Reasons for Eliminating Nirvikalpa Perception from Nyāya”. *PhEW*, vol. 50. No. 1, 2000: 1–8.
- Chakrabarti A. 2001 — Chakrabarti, A. “Reply to Stephan Phillips”. *PhEW*, vol. 51. No. 1, 2001: 114–115.
- Chakravarti 1975 — Chakravarti, P. *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*. Calcutta: Metropolitan Printig and Publishing, 1975.
- Chakravarthi R.-P. 1995 — Chakravarthi, R.-P. “Dreams and the coherence of experience: An antiidealist critique from classical Indian Philosophy”. *AphQ*, vol. 32, No. 3, 1955: 225–239.
- Chakravarthi R.-P. 2012 — Chakravarthi, R.-P. “Self and Memory: Personal Identity and Unified Consciousness in Comparative Perspective”. Kuznetsova I., Ganeri J., Chakravarthi R.-P. (eds.). *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue Self and No-Self*. Routledge, 2012.
- Chatterji 1933 — Chatterji, D. “Tīetucakranirṇaya”. *IHQ*, vol. 9, 1933: 266–72.
- Chavannes 1962 — Chavannes, E. *Cinq Cents Contes et Apologues extraits du Tripittaka Chinois. Tome III*. P.: A. Maisonneuve, 1962.
- Lin 2016 — Lin Chen-kuo. “Svalakṣaṇa (Particular) and Sāmānyalakṣaṇa (Universal) in Abhidharma and Chinese Yogācāra Buddhism”. B.Dessein, W.Teng (eds.). *Text, History, and Philosophy Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*. Series: Brill's Indological Library, Vol. 50, 2016: 375–395.
- Chi 1969 — Chi, R.S.Y. *Buddhist Formal Logic: A Study of Dignāga's Hetucakra and K'uei-Chi's Great Commentary on the Nyāyapraveśa (Pt.1)*. L.: Dr. B.C. Law Trust Fund 1, 1969.
- Chi 1973 — Chi, R.S.Y. “A tentative comparison between the Aristotelian logic and the Dignāgean logic”. *Actes du XXIX-e Congrès international des Orientalistes. Inde ancienne*, vol. 10–11. P., 1973: 354–362.
- Chi 1984 — Chi, R.S.Y. *Buddhist Formal Logic /With Professor Karl Potter Paper 'Dignāga and the Development of Indian Logic'*, vol. 1. L.; Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- Chu 1999 — Chu, J. *Jinendrabuddhi's Erklärung zu Dignāga's Definition der Erkenntnismitel und der Wahrnehmung (Pramāṇasamuccayaṭikā zu Pramāṇasamuccaya I 2-5)*. Wien: Universität Wien, 1999.
- Chu 2004 — Chu, J. “A Study of Sataimira in Dignāga's Definition of Pseudo-Perception (PS I.7cd–8ab)”. *WZKS*, vol. 48, 2004: 113–149.
- Chu 2006 — Chu, J. “On Dignāga's Theory of the Object of Cognition as Presented in PS(V) 1.” *JLABS*, vol. 29. No. 2, 2006 (2008): 211–253.
- Clooney 1990 — Clooney, F.X. *Thinking Ritually: Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*. Vienna: De Nobili, 1990.

- Comte 1830 — Comte, A. *Cours de la philosophie positive*. Paris, 1830.
- Coseru 2009 — Coseru, Ch. “Buddhist Foundationalism and Phenomenology of Perception”. *PhEW*, vol. 59, No. 4, 2009: 409–439.
- Coseru, 2012 — Coseru, Ch. *Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy*. N.Y.: Oxford University Press, 2012.
- Cox 1988 — Cox, C. “On the Possibility of a Non-existent Object of Perceptual Consciousness”. *JIAS*, vol. 11, 1988: 31–88.
- Cox 1992 — Cox, C. “Mindfulness and Memory: The Scope of Smṛti from Early Buddhism to the Sarvastivādin Abhidharma”. Gyatso J. (ed.). *The Mirror of Memory Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Albany: SUNY Press, 1992: 67–108.
- Cox 1995 — Cox, C. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence. An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995.
- Curtis 1978 — Curtis, F. Oliver. “Perception in Early Nyāya”. *JIPh*, vol. 6, 1978: 243–264.
- Dalai Lama XIV, Ploushmand, Livingston (eds.) 1999 — Dalai Lama XIV, Ploushmand Z. Livingston R.B. (eds.) *Consciousness at the Crossroads: Conversations with the Dalai Lama on Brain Science and Buddhism*. Ithaca (NY): Snow Lion Publications, 1999.
- Dasgupta 1968 — Dasgupta, S. *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Delhi: Motilal Banarsidass, 1968.
- Dasgupta 1987 — *Natural Sciences of the Ancient Hindus*. (ICPR Series in Philosophy of Natural and Social Sciences). Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Dessein, Teng (eds.) 2016 — B. Dessein, W. Teng (eds.). *Text, History, and Philosophy Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*. Series: Brill's Indological Library, vol. 50, 2016.
- Dhammajoti 2007 — Dhammajoti, K.L. *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*. IIKU: CBS Publication, 2007.
- Dhammajoti 2012 — Dhammajoti, K.L. “Abhidharma debate on the nature of the objects of sensory perception”. *JBS*, vol. 10, 2012: 203–234.
- Dhammajoti 2015 — Dhammajoti, K.L. *Sarvāstivāda Abhidharma. (5th Edition)*. Pong Kong: The Buddha-Dharma Centre of Pong Kong, 2015.
- Dreyfus 1996 — Dreyfus, G. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and its Tibetan interpretations*. New York: SUNY Press, 1996.
- Dreyfus, Lindtner 1989 — Dreyfus G., Lindtner C. “The Yogācāra philosophy of Dignāga and Dharmakīrti”. *Studies in Central and South East Asian Religions*, vol. 2, 1989: 27–52.
- Duerlinger 2003 — Duerlinger, J. *Indian Buddhist Theories of Persons. Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of a Self'*. N.Y.: Routledge-Curzon, 2003.
- Duckworth et al. 2016 — Duckworth, D., Eckel M.D., Garfield J.L., Powers J., Thabkhas Y., Thakchöe S. (eds.). *Dignāga's Investigation of the Percept. A Philosophical Legacy in India and Tibet*. L.: Oxford University Press, 2016.
- Dunne 2004 — Dunne, J.D. *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*. Boston: Wisdom Publications, 2004.
- Eltschinger 2010 — Eltschinger, V. “Apocalypticism, Heresy and Philosophy — Towards a Sociohistorically Grounded Account of Sixth Century Indian Philosophy”. Tiroshi Marui et al. (eds.). *Indo shūkyō shisō no tagenteki kyōzon to kan'yō shisō no tō a [Investigation of religious pluralism and the concept of tolerance in India]*. Tokyo: The Eastern Institute, 2010: 425–479.
- Eltschinger 2011 — Eltschinger, V. “Turning hermeneutics into apologetics. Reasoning and rationality under changing historical circumstances”. Eltschinger V., Krasser H. (eds.). *Scriptural authority and apologetics in the Indian religio-philosophical environment. Pro-*

- ceedings of a panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto Sept. 2–5, 2009. Wien: VÖAW, 2011: 1–75.
- Eltischinger 2013 — Eltschinger, V. “Buddhist Esoterism and Epistemology. Two Sixth-Century Innovations as Buddhist Responses to Social and Religio-Political Transformations”. Franco E. (ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*. Vienna: PDNRL, 2013.
- Eltischinger 2014 — Eltschinger, V. *Buddhist Epistemology as Apologetics Studies on the History, Self-understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy*. Wien: OAW PhHKS, Band 851, 2014.
- Faddegon 1918 — Faddegon, B. *The Vaiśeṣika System, described with the Help of the Oldest Texts*. Amsterdam: Johannes Müller, 1918.
- Feldman 2005 — Feldman, J. “Vasubandhu’s Illusion Argument and the Parasitism of Illusion upon Veridical Experience”. *PhEW*, vol. 55. No. 4, 2005: 529–541.
- Filliozat 1990 — Filliozat, P.S. “Yukti, le quatrième pramāṇa des médecins (Carakasamhitā, Sūtrasthāna XI, 25)”. *AS/ ÉA*, No. 1, 1990: 33–46.
- Franco 1984 — Franco, E. “On the Interpretation of Pramāṇasamuccaya (vrtti) I, 3d”. *JIPh*, vol. 12, 1984: 389–400.
- Franco 1986 — Franco, E. “Once again on Dharmakīrti’s Deviation from Dignāga on Pratyakṣābhāsa”. *JIPh*, vol. 14, 1986: 79–97.
- Franco 1987 — Franco, E. *Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāsi’s Scepticism*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1987.
- Franco 1991 — Franco, E. “Paurandarasūtra”. Dhaky M. A. & Jain S. (eds.). *Aspects of Jainology*, vol. III. Varanasi: P. V. Research Institute, 1991: 154–163.
- Franco 1993 — Franco E. “Did Dignāga Accept Four Types of Perception?” *JIPh*, vol. 21, 1993: 295–299.
- Franco 1999 — Franco, E. “Avīta and āvīta”. *AS/ ÉA*, vol. 53. No. 3, 1999: 563–577.
- Franco 2004a — Franco, E. *The Spitzer Manuscript. The Oldest Philosophical Manuscript in Sanskrit*. 2 vols. Vienna: VÖAW (Philosophisch-historische Klasse Denkschriften 323), 2004.
- Franco 2004b — Franco, E. “A Note on Nāgārjuna and the Naiyāyikas”. Tachikawa T., Ilino Sh., Wada T. (eds.). *Three Mountains and Seven Rivers. Prof. Musashi Tachikawa’s Felicitation Volume*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004: 203–208.
- Franco 2010 — Franco, E. “The Discussion of pramāṇas in the Spitzer Manuscript”. Brendan S. Gillon (ed.). *Logic in Earliest Classical India. (Papers of the 12th World Sanskrit Conference)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010: 121–138.
- Franco 2013 (ed.) — Franco, E. (ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*. Vienna: De Nobili, 2013.
- Franco, Preisendanz 1995 — Franco, E., Preisendanz, K. “Bhavadāsa’s Interpretation of Mīmāṃsāsūtra 1.1.4 and the Date of the Nyāyabhāṣya”. *BIS*, vol. 8, 1995: 81–86.
- Franco, Preisendanz 1998 — Franco E., Preisendanz, K. “Gautama, Akṣapāda”. Craig E. (ed.). *REPh*. L.: Routledge, vol. 3, 1998: 859–861.
- Franco, Preisendanz (eds.) 2019 — Franco, E., Preisendanz, K. (eds.). “Preface”. *Hetuvidyā and the Science of Pramāṇa The South Asian Scene and East Asian Developments*. WZKS 56–57, 2015–2018, VÖAW, Vienna, 2019: 5–18.
- Frauwallner 1930 — Frauwallner, E. “Dignāga’s Ālambanaparīkṣā. Text, Übersetzung und Erläuterungen” *WZKM*, Band 37, 1930: 174–194.
- Frauwallner 1933 — Frauwallner, E. “Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker im Nyāya-vārtikam” *WZKM*, Band 40, 1982: 460–483.
- Frauwallner 1951 — Frauwallner, E. *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Roma: IsMeo, 1951.
- Frauwallner 1953 — Frauwallner, E. *Geschichte der indischen Philosophie*. I. Band Salzburg: Otto Müller Verlag, 1953.

- Frauwallner 1955 — Frauwallner, E. "Candramati und sein Daśapadārthaśāstram. Ein Beitrag zur Geschichte des Vaiśeṣika". *Studia Indologica. Festschrift für Willibald Kirfel*. Bonner Orientalische Studien 3. Bonn: Fs. Kirfel, 1955: 65–85.
- Frauwallner 1956 — Frauwallner, E. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie-Verlag, 1956.
- Frauwallner 1957 — Frauwallner, E. "Vasubandhu's Vādaśāstra". *WZKS*, vol. 1, 1957: 104–146.
- Frauwallner 1958 — Frauwallner, E. "Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya Systems". *WZKS*, vol. 2, 1958: 84–139.
- Frauwallner 1959 — Frauwallner, E. "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung". *WZKS* Band 3, 1959: 83–164.
- Frauwallner 1961 — Frauwallner, E. Landmarks in the History of Indian Logic. *WZKS*, Band V, 1961: 125–148.
- Frauwallner 1968 — Frauwallner, E. *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Wien: Pörmann Böhlau Nachf., 1968.
- Frauwallner 1973 — Frauwallner, E. *History of Indian Philosophy*, vol. I. (translated by Bedekar V.M.). Delhi: Motilal Barnasiddas, 1973.
- Frauwallner 1982 — Frauwallner, E. Oberhammer G., Steinkellner E. (eds.). *Kleine Schriften*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982.
- Frauwallner 1984a — Frauwallner, E. "Erkenntnislehre und Logik der klassischen Zeit". Frauwallner, E., Steinkellner E. (eds.). *Nachgelassene Werke. Aufsätze, Beiträge, Skizzen*. Wien: VÖAW, 1984: 66–87.
- Frauwallner 1984b — Frauwallner, E. "Der ursprüngliche Anfang der Vaiśeṣika Sūtras". Frauwallner, E., Steinkellner E. (eds.). *Nachgelassene Werke. Aufsätze, Beiträge, Skizzen*. Wien: VÖAW, 1984: 35–41.
- Frauwallner, Steinkellner (ed.) 1984 — Frauwallner, E., Steinkellner E. (ed.). *Nachgelassene Werke I. Aufsätze, Beiträge, Skizzen*. Wien: VÖAW, 1984.
- Frauwallner 2010 — Frauwallner, E. *The Philosophy of Buddhism*. Translated by Gelong Lodrö Sangpo and Jigme Sheldrön under the supervision of Ernst Steinkellner. Delhi: Motilal Barnasiddas, 2010.
- Freschi 2011 — Freschi, E. "Proposals for the Study of Quotations in Indian Philosophical Texts". *RSJ*, vol. 6, No. 2, 2011: 161–189.
- Freschi 2012 — Freschi, E. *Duty, Language and Exegesis in Prabhākara Mīmāṃsā*. Leiden: BRILL Academic, 2012.
- Freschi 2015 — Freschi, E. "The Reuse of Texts in Indian Philosophy: Introduction" *JIP*, vol. 43, 2015: 85–108.
- Funayama 1999 — Funayama, T. "Kamalaśīla's Interpretation of 'Non-Erroneous' in the Definition of Direct Perception and Related Problems". Katsura, S. (ed.). *Dharmakīrti's thought and its impact on Indian and Tibetan philosophy. Proceedings of the third international Dharmakīrti conference, Hiroshima, November 4–6, 1997*. Wien: VÖAW, 1999: 73–99.
- Gabbay, Woods (eds.) 2004 — Gabbay, D.M., Woods J. (eds.). *Handbook of the History of Logic, Volume 1: Greek, Indian and Arabic Logic*. North Holland: Elsevier, 2004.
- Ganeri 1999 — Ganeri, J. "Self-intimation, memory and personal identity". *JIPh*, vol. 27. No. 5, 1999: 469–483.
- Ganeri (ed.) 2017 — Ganeri, J. (ed.). *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Ganeri 2018 — Ganeri, J. "Epistemology from a Sanskrit Point of View". Stich S., Mizumoto M., McCready E. (eds.) *Epistemology for the Rest of the World*. New York: Oxford University Press, 2018: 12–21.
- Ganeri, Adamson 2020 — Adamson P., Ganeri J. *Classical Indian Philosophy. A History of Philosophy Without Any Gaps*, vol. 5, Oxford: Oxford University Press, 2020.

- Gangotpadhyaya 1980 — Gangotpadhyaya, M. *Indian Atomism. History and Sources*. Calcutta: Humanities Press, 1980.
- Gethin 1997 — Gethin, R. "Cosmology and meditation: From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna". *HR*, vol. 36, No. 3, 1997: 183–217.
- Gokhale 2010 — Gokhale, P. "Contextualizing Gettier Problem to Indian Epistemology: The possibility of Its Solution and Dissolution". *Knowledge and Belief: Contemporary Perspective*. Allahabad: Department of Philosophy, University of Allahabad, 2010: 1–20.
- Gold 2014 — Gold, J.C. *Paving the Great Way: Vasubandhu's Unifying Buddhist Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Griffiths — Griffiths, P.J. *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Co, 1986.
- Guenther 1972 — Guenther, H. *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. Baltimore: Penguin Books, 1972.
- Gupta 2006 — Gupta, R. *The Buddhist Concepts of Pramāṇa and Pratyakṣa*. New Delhi: Sun-deep Prakashan, 2006.
- Halbfass 1992 — Halbfass, W. *On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*. Albany: SUNY Press, 1992.
- Hall 1986 — Hall B.C. "The Meaning of vijñapti in Vasubandhu's Concept of Mind" *JIAS*, vol. 9, No. 1, 1986: 7–23.
- Hanneder 2007 — Hanneder, J. "Vasubandhu's Viṃśatikā 1–2 anhand der Sanskrit und tibetischen Fassungen". Klaus K. & Hartmann J.-U. (eds.). *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn, zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*. STB 66. Vienna, 2007: 207–214.
- Harzer 1990 — Harzer, E. "Īśvarakṛṣṇa's two-level perception: propositional and non-propositional". *JIPh*, vol. 18, 1990: 305–340.
- Harzer 2006 — Harzer, E. *The Yuktīdīpikā. A Reconstruction of Sāṅkhya Methods of Knowing*. (Geisteskultur Indiens. Texte und Studien 8). Aachen: Shaker Verlag, 2006.
- Hattori 1966 — Hattori, M. "Studies of the Vaiśeṣikadarśana: On the Vaiśeṣikasūtra III.1.13". *JIBS*, vol. 14, 1966: 902–890.
- Hattori 1968 — Hattori, M. *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit and the Tibetan versions*. (Harvard Oriental Series 47) Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
- Hattori 1968/69 — Hattori, M. "Two types of non-qualitative perception". *WZKS*, Band 12–13, 1968/69: 161–169.
- Hattori 1972 — Hattori, M. "Prašastapāda and Dignāga. A Note on the Development of the Vaiśeṣika Theory of anumāna". *WZKS*, Band 16, 1972: 169–180.
- Hattori 1982 — Hattori, M. "The Pramāṇasamuccayavṛtti of Dignāga: With Jinendrabuddhi's Commentary. Chapter Five: Anyāpoha—Parīkṣā. Tibetan Text with Sanskrit Fragments." *Memoirs of the Faculty of Letters Kyoto University*. No. 21, 1982: 103–224.
- Hayes 1984 — Hayes, R.P. "The Question of Doctrinalism in the Buddhist epistemology". *JAA*, vol. 52, No. 4, 1984: 645–670.
- Hayes 1988 — Hayes, R.P. *Dignāga on the Interpretation of Signs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Hirianna 1956 — Hirianna, M. *Outlines of Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1956.
- Honda 1968 — Honda, M. Dharmapāla's Report on Sāṅkhya. *IBK*, vol. 17 No. 1, 1968: 445–440.
- Houben 1995 — Houben, Jan E.M. *The Sambandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhāṭṭhari's Philosophy of Language*. (GIs 2). Groningen: Egbert Forsten, Brill, 1995.
- Huntington 1989 — Huntington, C.W. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.

- Isaacson 1990 — Isaacson H. *A study of early Vaiśeṣika, the teachings on perception*. Thesis, Rijksuniversiteit Groningen, 1990.
- Isaacson 1994 — Isaacson, H. “Yogic Perception (yogipratyakṣa) in Early Vaiśeṣika”. *SII*, vol. 18, 1994: 139–160.
- Isaacson 1995 — Isaacson, H. *Materials for the study of the Vaiśeṣika system*. PhD thesis, Leiden University, 1995.
- Iyengar 1930 — Iyengar, H.R. *Rangaswamy. Pramāṇa Samuccaya. Ed. and restored into Sanskrit with Vṛtti, Tīkā and Notes*. Mysore: MUSP, 1930.
- Jacob 1983 — Jacob, Colonel G.A. *Laṅkānyāyāliḥ. A Handful of Popular Maxims*. Delhi: Nirājanā Publishers & Booksellers, 1983.
- Jaini 1959 — Jaini, P.S. “The Sautrāntika Theory of Bīja.” *BSOAS*, vol. 22, No. 2, 1959: 236–249.
- Jaini 1992 — Jaini, P.S. “Smṛti in the Abhidharma Literature and the Development of Buddhist Accounts of Memory of the Past”. Gyatso J. (ed.). *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*. Albany: SUNY Press, 1992: 47–59.
- Jambuvijayaji. (ed.) 1961 — Jambuvijayaji, Muni Śrī. (ed.). *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. (GOS 136). Baroda: Oriental Institute, 1961.
- Jayatilleke 1963 — Jayatilleke, K.N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin, 1963.
- Jha 1939 — Jhā, G. *Gautamas Nyāyasūtras (A System of Indian Logic with Vātsyāyana—Bhāṣya). Critically translated to English with his own Revised Notes*. (POS 59). Poona: Oriental Book Agency, 1939.
- Joshi, Roodbergen 1975 (eds.) — Joshi S.D., Roodbergen J.A.F. (eds.). *Paṭañjali's Vyākaraṇa Mahabhāṣya. Karakāhnikā (P.1.4.23–1.4.55)*. PCASS. Class C 10. Poona: University of Poona, 1975.
- Joshi, Roodbergen 1991 (eds.) — Joshi S.D., Roodbergen, J.A.F. (eds.). *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini: with translation and explanatory notes*. Delhi: Sahitya Akademi, Oakland: l'Université de Californie, 1991.
- Kano 2008 — Kano, K. “Two Short Glosses on Yogācāra texts by Vairocanaśānta: Virśi-kāṭikāvivṛti and Dharmadharmatāvibhāgavivṛti.” Francesco Sfera (ed.). *Sanskrit Texts from Giuseppe Tucci's Collection*. Part I. Manuscripta Buddhica 1, SOR 104. Rome: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 2008: 343–380.
- Kano 2015 — Kano, K. “The Transmission of Sanskrit Manuscripts from India to Tibet: The Case of a Manuscript Collection in the Possession of Atiśa Dīpaṅkaraśrījñāna (980–1054)”. Meinert C. (ed.). *Transfer of Buddhism Across Central Asian Networks (7th to 13th Centuries)*. Leiden–Boston: Brill, 2015: 82–117.
- Kapstein 2003 — Kapstein, M.T. *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Kapstein 2003 — Kapstein, M.T. “Mereological Considerations in Vasubandhu's “Proof of Idealism” with appendix Viṃśatikā”. Kapstein M.T. *Reason's Traces. Identity and Interpretation in Indian Buddhist Thought*. Boston: Wisdom Publications, 2002: 181–204.
- Kapstein 2018 — Kapstein, M.T. “Who Wrote the Trisvabhāvanirdeśa? Reflections on an Enigmatic Text and Its Place in the History of Buddhist Philosophy”. *JIPh*, vol. 46. No. 1, 2018: 1–30.
- Katsura 1975 — Katsura, Sh. “New Sanskrit Fragments of the Pramāṇasamuccaya”. *JIPh*, vol. 3, 1975: 67–78.
- Katsura 1979 — Katsura, Sh. “The Apoha theory of Dignāga”. *JIBS*, vol. 28, No. 1, 1979: 493–491.
- Katsura 1993 — Katsura, Sh. “On Perceptual Judgement”. Wagle N.K. & Watanabe F. (eds.). *Studies on Buddhism in Honour of Professor A.K. Warder*. Toronto: University of Toronto, Center for South Asian Studies, 1993: 66–75.

- Katsura 2011 — Katsura, Sh. “From Abhidharma to Dharmakīrti — With a special reference to the concept of svabhāva”. Helmut Krasser et al. (eds.). *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference Vienna, August 23–27, 2005*. Wien: VÖAW, 2011: 271–280.
- Katsura 2016 — Katsura, Sh. “A Report on the Study of Sanskrit Manuscript of the Pramāṇa-samuccayaṭīkā Chapter 4: Recovering the Example Section of the Nyāyamukha.” *IBK*, 64 (3): 1237–45.
- Katsura 2019 — Katsura, Sh. “The Mode of Argumentation in the Fangbian xin lun / *Upā-yahrdaya”. Franco E., Preisendanz K. (eds.). *Hetuvidyā and the Science of Pramāṇa. The South Asian Scene and East Asian Developments. WZKS.56–57, 2015–2018*. Vienna: VÖAW, 2019: 19–36.
- Katsura 2020 — Katsura, Sh. “Recovering a Sanskrit Text of the Nyāyamukha of Dignāga”. Handout for a panel at the 6th Beijing International Seminar on Tibetan Studies, August 2–5, 2016. Kellner B., Li X., Kramer J. (eds.). *Sanskrit manuscripts in China III. Proceedings of a panel at the 2016 Beijing International Seminar on Tibetan Studies*. Beijing: China Tibetology Publishing House, 2020: 79–92.
- Keith 1928 — Keith, B. “The Authorship of the Nyāyapraveśa”. *IHQ*, vol. 4 No. 1, 1928: 14–22.
- Kellner 1997 — Kellner, B. *Nichts bleibt nichts. Die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas abhāvapramāṇa. Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas Tattvasaṅgraha vv. 1647–1690 mit Kamalaśīlas Tattvasaṅgrahapāñjikā sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte negative Erkenntnis in der indischen Philosophie*. (WSTB 39) Wien: ATBS, 1997.
- Kellner 2011 — Kellner B. “Self-awareness (svasaṃvedana) and Infinite Regresses: A Comparison of Arguments by Dignāga and Dharmakīrti”. *JIPh*, vol. 39, 2011: 411–426.
- Kellner 2016 — Kellner, B. “The concept of ākāra in early Sāṅkhya epistemology: an evaluation of fragments”. Horst Lasic, Xuezhong Li (eds.). *Sanskrit manuscripts in China II: Proceedings of a panel at the 2012 Beijing Seminar on Tibetan Studies, August 1 to 5*. Beijing: China Tibetology Publishing House, 2016 [2017]: 127–154.
- Kellner 2010 — Kellner, B. “Self-Awareness (svasaṃvedana) in Dignāga’s Pramāṇasamuccaya and vṛtti: A Close Reading”. *JIPh*, vol. 38, 2010: 203–231.
- Keng 2019 — Keng, Ch. “What is Svabhāva-vikalpa and with Which Consciousness(es) is it Associated?” *JIPh*, vol. 47, 2019: 73–93.
- Kher 1992 — Kher, Ch.V. *Buddhism as Presented by the Brahmanical Systems*. Delhi, Satguru Publ. 1992.
- King 1994 — King, R. “Early Yogācāra and its Relationship with the Madhyamaka School”. *PhEW*, vol. 44, No. 4, 1994: 659–683.
- King 1998 — King, R. “Vijñaptimātratā and the Abhidharma Context of Early Yogācāra”. *A Ph.*, vol. 8, 1998: 5–13.
- Kitagawa 1957 — Kitagawa, H. “A Study of a Short Philosophical Treatise Ascribed to Dignāga: Abridged Translation of the Ch’ü Yin Chia Shê Lun”. *SIS*, vol. 5, No. 3–4, 1957: 2–13.
- Kitagawa 1965 — Kitagawa, H. *Indokoten ronrigaku no kenkyū: Jinna (Dignāga) no taikēi [Studies on Classical Indian Logic — Dignāga’s System]*. Tokyo: Suzuki Gakujutsu Zaidan, 1965.
- Kobayashi 2011 — Kobayashi, H. “On the Development of the Argument to Prove vijñaptimātratā”. Krasser H., Lasic H., Franco E., Kellner B. (eds.). *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis. Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference*. Vienna: VÖAW, 2011: 299–308.
- Krasser 1991 — Krasser, H. *Dharmottaras kurze Untersuchung der Gültigkeit einer Erkenntnis. Laghupramāṇyaparīkṣā. Teil. 1: Tibetischer Text und Sanskritmaterialien: Teil. 2: Übersetzung*. Wien: VÖAW, 1991.

- Krasser 1992 — Krasser, H. “On the Relationship between Dharmottara, Śāntarakṣita and Kamalaśīla”. *Tibetan Studies. Proceedings of the 5th seminar of the International Association of Tibetan Studies, Narita, 1989*. Narita, 1992: 151–158.
- Krasser 2003 — Krasser, H. “On the Ascertainment of Validity in the Buddhist Epistemological Tradition”. *JIPh*, vol. 31, 2003: 161–184.
- Krasser 2005 — Krasser, H. “Are Buddhist Pramāṇavādins non-Buddhistic? Dignāga and Dharmakīrti on the import of logic and epistemology on emancipation”. *Hōrin*, vol. 11, 2004: 129–146.
- Kuijp 1985 — Kuijp, Leonard W.J. van der. “Studies in the Life and Thought of Mkhas-grub-rje I: Mkhas-grub-rje's Epistemological Oeuvre and His Philological Remarks on Dignāga's Pramāṇasamuccaya I”. *BIS*, vol. 1, 1985: 75–105.
- Kuijp, McKeown 2013 — Kuijp, Leonard W.J. van der. “Introduction”. *Kuijp L.W.J., McKeown A.P. bCom ldan ral gri (1227-1305): On Indian Buddhist Logic and Epistemology; his commentary on Dignāga's Pramāṇasamuccaya*. Wien: ATBS, Universität Wien, 2013: xi–cv.
- La Vallée Poussin 1912 — La Vallée Poussin, Louis de. “Vasubandhu, Viṃśakārikāprakaraṇa. Traité des vingt śloka avec le commentaire de l'auteur. Traduit par Louis de la Vallée Poussin”. *Le Muséon* n.s. 13, 1912: 53–90.
- La Vallée Poussin 1926 — La Vallée Poussin, Louis de. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin. Troisième chapitre*. Paris: P. Geuthner, 1926.
- Larson, Bhattacharya 1987 — Larson, G.J., Bhattacharya R. “Śāṃkhya: A Dualist Tradition in Indian Philosophy”. *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 4. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- Lasic 2009 — Lasic, H. “A Hot Dispute About Lukewarm Air. Dignāga on Āptavāda”. Balce- rowicz P. (ed.). *Logic and Belief in Indian Philosophy*. Warsaw Indological Studies, vol. 3, 2009: 521–537.
- Lasic, Krasser, Steinkellner 2012 — Lasic H., Krasser H., Steinkellner E. (eds.). *Jinendra- buddhi's Viśālāmalavālī Pramāṇasamuccayaṭīkā Chapter 2, Part I: Critical Edition*. Verlag: VÖAW, 2012.
- Lasic 2016 — Lasic, H. “Dignāga and the Śaṣṭitantra philological observations on a text criticized in the Pramāṇasamuccaya. Sanskrit manuscripts in China II”. Lasic H., Li H. (eds.). *Sanskrit manuscripts in China II: Proceedings of a panel at the 2012 Beijing Seminar on Tibetan Studies*. Beijing: China Tibetology Publishing House, 2016: 155–172.
- Lévi 1908 — Lévi, S. “Aśvaghōṣa. Le Sūtrālamkāra et ses sources”. *JA*, vol. 7–8. 1908: 57–184.
- Lévi 1925 — Lévi, S. *Vijñaptimātratāsiddhi: Deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La Ving- taine), Accompagnée d'une explication en prose, et Trimśikā (La Trentaine), avec le Com- mentaire de Sthiramati*. Original Sanscrit Publié pour la première fois d'après des manu- scrits rapportés du Népal. BÉHÉ, Sciences historiques et philologiques 245, P.: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925.
- Lévi 1932 — Lévi, S. *Matériaux pour l'Étude du Système Vijñaptimātra*. BÉHÉ, Sciences historiques et philologiques 260, P.: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1932.
- Lin 2006 — Lin, Chen-kuo. “Object of Cognition in Dignāga's Alambanaparīkṣāvṛtti: On the controversial passages in Paramārtha's and Xuanzang's translations” *JLABS*, vol. 29. No. 2, 2006 (2008): 117–138.
- Lin 2016 — Lin, Chen-kuo. “Svalakṣaṇa (Particular) and Sāmānyalakṣaṇa (Universal) in Ab- hidharma and Chinese Yogācāra Buddhism”. B. Dessein, W. Teng (eds.). *Text, History, and Philosophy Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions*. Series: Brill's Indological Library, vol. 50. 2016: 375–395.
- Lin, Radich (eds.) 2014 — Lin, Ch.-k., Radich, M. (eds.). *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*. Hamburg: Hamburg University Press, 2014.

- Lindtner 1991 — Lindtner, C. "The Initial Verses of the Pramāṇasiddhi Chapter of the Pramāṇavārttika". *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference, Vienna, June 11–16, 1989*. Wien: ÖAW, 1991: 155–159.
- Luisi, Houshmand eds. 2009 — Luisi, P., Houshmand, Z. (eds.). *Mind and Life: Discussions with the Dalai Lama on the Nature of Reality*. New York: CSSR, 2009.
- Lusthaus 2002 — Lusthaus, D. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. L.: Routledge-Curzon, 2002.
- Lusthaus 2009 — Lusthaus, D. "A Pre-Dharmakīrti Indian Discussion of Dignāga Preserved in Chinese Translation: The Buddhahūmyupadeśa". *JBS*, vol. 6, 2009: 19–81.
- Lyssenko 1998 — Lyssenko V. "La connaissance suprarationnelle chez Praśastapāda", *AS/ÉA*, vol. 52, 1998: 85–116.
- Lysenko 2019 — Lysenko V. "Perceptual Judgment Exemplified: Dinnāga, Praśastapāda, and the Grammarians". *JWPh*, vol. 4, No. 2, 2019: 8–21.
- MacKenzie 2012 — MacKenzie, M. "Luminosity, Subjectivity, and Temporality: An Examination of Buddhist and Advaita views of Consciousness". Chakravarthi R.-P., Ganeri J., Kuznetsova I. (eds.). *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue: Self and No-Self (Dialogues in South Asian Traditions: Religion, Philosophy, Literature and History)*. Ashgate: Routledge, 2012: 159–172.
- MacKenzie 2012 — MacKenzie, M. "Luminous Mind: Self-Luminosity versus Other-Luminosity in Indian Philosophy of Mind". Tuske M.J. (ed.). *Indian Epistemology and Metaphysics*. L.: Bloomsbury Academic, 2017.
- Matilal 1971 — Matilal, B.K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. Den Haag: Mouton, 1971.
- Matilal 1986 — Matilal, B.K. *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Mayrhofer 1993 — Mayrhofer, M. *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, vol. 2. University of Michigan: C. Winter, 1993.
- McDermott, Doniger (ed.) 1980 — McDermott J., Doniger W. (ed.). *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Mejor 1991 — Mejor, Marek *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.
- Meuthrath 1996 — Meuthrath, A. *Untersuchungen zur Kompositionsgeschichte der Nyāyasūtras*. Religionswissenschaftliche Studien 36. Würzburg und Altenburg: Echter Verlag und Oros Verlag, 1996.
- Mikogami 1993 — Mikogami, E. "Śubhagupta's theory of sense-perception: Disputes between realists and the Vijñānavādins". Wagle N.K. & Watanabe F. (eds.). *Studies in Buddhism in honour of Professor A.K. Warder*. South Asian Studies Papers, 5. Toronto: Centre for South Asian Studies, University of Toronto, 1993: 86–99.
- Mills 2003 — Mills, E. *Indeterminate of Incoherent: Buddhist Indeterminate perception, Metaphysical Packages and two Ethical Implications*. Honolulu: University of Hawaii, Infinity Foundation, 2003.
- Mills 2017 — Mills, E. "External-World Skepticism in Classical India: The Case of Vasubandhu", *IJSS*, vol. 7, Issue, 3, 2017: 147–172.
- Miyo Mai 2017 — Miyo M. "Nīścaya as a Perceptual Function: Dharmakīrti's Interpretation of Pramāṇasamuccaya 1.9b". *JIBS*, vol. 65, No. 3, 2017: 218–224.
- Mookerjee 1935 — Mookerjee, S. *The Buddhist Philosophy of Universal Flux. An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignāga*. Calcutta: University of Calcutta, 1935. [Reprint: Motilal Banarsidass 1993].
- Motegi 1989 — Motegi, Sh. "The Knower in Sāṃkhya". Sengaku Mayeda et al. (eds.). *Way to Liberation: Indological Studies in Japan*, vol. 1, New Delhi: Manohar, 2000: 47–60.

- Motegi 2010 — Motegi, Sh. “Early Concepts of Logic in Sāmkhya”. *LBIP*, 2010: 351–370.
- Mukhopadhyaya 1973 — Mukhopadhyaya, P.K. “Cognitive act”. *JIPh*, vol. 2, 1973: 115–117.
- Muroya 2006 — Muroya, Y. “Some Observations on the Manuscript Transmission of the Nyāyabhāṣya”. *JIS*, vol. 18, 2006: 23–62.
- Muroya 2016 — Muroya, Y. “The Nyāyamukha and Udghaṭitajña”. *JIPh*, vol. 45. No. 2, 2016: 281–311.
- Nagatomi 1979 — Nagatomi, M. “Manasa-Pratyakṣa: A Conundrum in the Buddhist Pramāṇa System”. M. Nagatomi et al. (eds.). *Sanskrit and Indian Studies*. SCI, vol. 2. Dordrecht: Springer, 1979: 243–260.
- Nagel 1974 — Nagel, Th. “What is it like to be a bat?”. *PhR*, vol. 83, No. 4, 1974: 435–456.
- Nenninger 1992 — Nenninger, C. *Aus gutem Grund. Prāsaṭapādas anumāna-Lehre und die drei Bedingungen des logischen Grundes*. Reinbek: Dr. Inge Wezler, 1992.
- Oberhammer 1963 — Oberhammer, G. “Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens”. *WZKSÖ*, vol. 7, 1963: 63–103.
- Oberhammer 1964 — Oberhammer, G. “Pakṣilasvāmin's Introduction to his Nyāyabhāṣyam.” *AS*, vol. 2, No. 3, 1964: 302–322.
- Oberhammer 1966 — Oberhammer, G. “Zur Deutung von Nyāyasūtram I,1,5”. *WZKS*, Band 10, 1966: 66–72.
- Oberhammer 1991 — Oberhammer, G. *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*. Band 1: A–I. Wien: VÖAW, 1991.
- Oberhammer et al. 2006 — Oberhammer G., Prets E., Prandstetter J. *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*. Band 3: Pra–H. Wien: VÖAW, 2006.
- Obermiller 1931 — Obermiller, E. *History of Buddhism (Chos-hbyung) by Bu-ston. Part 1. The Jewelry of Scripture*. Translated from Tibetan by Dr. E. Obermiller. With an Introduction by Prof. Th. Stcherbatsky. Heidelberg: In Kommission bei O. Harrassowitz, 1931.
- Obermiller 1932 — Obermiller, E. *History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*. Part 2. Translated from Tibetan by Dr. E. Obermiller. Heidelberg: In Kommission bei O. Harrassowitz, 1932.
- Oetke 1988 — Oetke, C. “‘Ich’ und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Āmāntakontroverse”. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1988: 303–319.
- Oetke 1992 — Oetke, C. “Doctrine and Argument in Vijñānavāda-Buddhism”. *WZKS*, Band 36, 1992: 217–225.
- Oetke 1994 — Oetke, C. “Studies on the Doctrine of Trairūpya”. *WSTB*, Hf. 33, 1994.
- Ono 2020 — Ono, M. “On pramāṇabhūta — The Change of Its Meaning from Dignāga to Prajñākaragupta”. Birgit Kellner et al. (eds.). *Reverberations of Dharmakīrti's Philosophy (Proceedings of the Fifth International Dharmakīrti Conference Heidelberg, August 26 to 30, 2014)*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2020: 343–361.
- Parfit 1984 — Parfit, D. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1984.
- Perry 1997 — Perry, B.M. “Early Nyāya and Hindu Orthodoxy: Ānvīkṣikī and Adhikāra”. France E. & Preisendanz K. (eds.). *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. PPSH, vol. 59, 1997: 449–470.
- Pind 1991 — Pind, O.H. “Dignāga on śabdasāmānya and śabdaviśeṣa”. Steinkellner. E. (ed.). *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference (Vienna, June 11–16, 1989)*. Vienna: VÖAW, 1991: 269–280.
- Pind 2015 — Pind, O.H. *Dignāga's Philosophy of Language. Pramāṇasamuccayavṛtti V on Anyāpoha*. Part I and II. Wien: ÖAW, 2015.
- Phillips 1998 — Phillips, S.H. “Sense perception, Indian views of”. *REPh*, L.: Routledge, vol. 1, 1998. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/sense-perception-indian-views-of/v-1> (accessed 13.01.2022)
- Phillips 2001 — Phillips, S.H. “There's Nothing Wrong with Raw Perception: A Reponse to Chakrabarti's Attack on Nyāya's Nirvikalpaka Pratyakṣa”. *PhEW*, vol. 51, No. 1, 2001: 104–113.

- Phillips 2004 — Phillips, S.H. “Perceiving particulars blindly: remarks on a Nyāya-Buddhist Controversy”. *PhEW*, vol. 54, No. 3, 2004: 365–403.
- Potter 1977 (ed.) — Potter, K. (ed.). *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṇgeśa. Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Potter 2003 — Potter, K. “Introduction”. Potter, K. (ed.). *Buddhist Philosophy from 350 to 600*, vol. IX. *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 2003: 19–72.
- Potter 2014 (ed.) — Potter, K. (ed.). *Philosophy of Purva-Mīmāṃsā*. Vol. 16. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Calcutta: Motilal Barnassidas, 2014.
- Preisendanz 1989 — Preisendanz, K. “On ātmedriyamanorthasannikarṣa and the Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Vision”. *BIS*, Band 4, No. 5, Berlin: Herausgegeben vom Institut für Indologische Philologie und Kunstgeschichte der Freien Universität, 1989: 141–213.
- Preisendanz 1994 — Preisendanz, K. “Vaiśeṣikasūtra IV, 1.9 and its two traditions of interpretation”. *AS*, vol. 48, 1994: 867–890.
- Preisendanz 2000 — Preisendanz, K. “Debate and Independent Reasoning vs. Tradition: On the Precarious Position of Early Nyāya”. Ryutaro Tsuchida R., Wezler A. (eds.). *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Reinbek: Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, 2000: 221–251.
- Preisendanz 2005 — Preisendanz, K. “The Production of Philosophical Literature in South Asia During the Pre-Colonial Period (15th to 18th Centuries): The Case of the Nyāyasūtra Commentarial Tradition”. *JIPh*, vol. 33, 2005: 55–94.
- Preisendanz 2009 — Preisendanz, K. “Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medicine and Philosophy — An Investigation. Part I”. *IJHS*, vol. 44, No. 2, 2009: 261–312.
- Preisendanz 2011 — Preisendanz, K. “Vaiśeṣika”. Knut A. Jacobsen et al. (eds.). *Brill’s Encyclopedia of Hinduism*, vol. 3. Leiden: Brill, 2011: 699–718.
- Preisendanz 2013 — Preisendanz, K. “Logic, Debate and Epistemology in Ancient Indian Medical Science: An Investigation into the History and Historiography of Indian Philosophy. Part I”. Wujastyk D., Cerulli A., Preisendanz K. (eds.). *Medical Texts and Manuscripts in Indian Cultural History*. New Delhi: Manohar, 2013: 63–139.
- Prets, Marui (eds.) 2017 — Prets E., Marui H. (eds.). *Transmission and Tradition: On Quotations and Paraphrases from and Allusions to Ancient Texts on Indian Philosophy*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017.
- Quarnström 2012 — Quarnström, O. “Sāṃkhya as Portrayed by Bhāviveka and Haribhadrāsūri. Early Buddhist and Jain Criticism of Sāṃkhya Epistemology and the Theory of Reflection”. *JIPh*, vol. 40, 2012: 395–409.
- Raghavan 1954 — Raghavan, V. *Mādhava an early unfaithful exponent of the Sāṃkhya*. Sārūpa-Bhāratī or the Homage of Indology, Dr. Lakshman Sarup Memorial Volume. Hoshiarpur: V. V. R. Institute, 1954.
- Raghavan 1955 — Raghavan, V. “The Yuktidīpikā on Sāṃkhyakārikā — Corrections and Emendations in the Text”. *AOR*, vol. 12, 1955.
- Randle 1926 — Randle, H.N. *Fragments from Dignāga*. (The Royal Asiatic Society). L., 1926; Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.
- Ratié 2014 — Ratié I. *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā. Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsākārikāpitātmaparīkṣā de Śāntarakṣita (Tattvasaṅgraha 222-284 et Pañjikā)*. VÖAW, Vienna, 2014.
- Renou 1978 — Renou, L. *L’Inde Fondamentale*. P.: Hermann, 1978.
- Rospatt von 1995 — Rospatt, von A. *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early phase of this Doctrine up to Vasubandhu*. Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1995.
- Ruben 1928 — Ruben, W. *Die Nyāyasūtra’s. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar*. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Band 18, No. 2, Leipzig, 1928; Liechtenstein: Kraus Reprint, 1966.

- Ruegg 1994 — Ruegg, D. S. “Pramāṇabhūta, Pramāṇa(bhūta)-puruṣa, Pratyakṣadharman and Sākṣātkṛtadharman as Epithets of the Rṣi, Ācārya and Tathāgata. Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts”. *BSOAS*, vol. 57. No. 2, 1994: 303–320.
- Schmithausen 1965 — Schmithausen, L. *Maṇḍanamisra's Vibhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre*. Wien: Hermann Böhlau Nachf., Kommissionsverlag der ÖAW, 1965.
- Schmithausen 1967 — Schmithausen, L. “Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā”. *WZKS*, Band 11, 1967: 109–136.
- Schmithausen 1968 — Schmithausen, L. “Zur advaitischen Theorie der Objekterkenntnis”. *WZKS*, Band 12–13, 1968: 329–360.
- Schmithausen 1970 — Schmithausen, L. “Zur Lehre von der vorstellungsfreien Wahrnehmung bei Prasastapāda”. *WZKS*, Band 14, 1970: 125–129.
- Schmithausen 1972 — Schmithausen, L. “The Definition of pratyakṣam in the Abhidharma-samuccaya”. *WZKS*, Band 16, 1972: 153–163.
- Schmithausen 1977 — Schmithausen, L. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, 2 vols. SPBMS, 1977.
- Schmithausen 2005 — Schmithausen, L. *On the Problem of the External World in the Ch'eng wei shih lun*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005.
- Schuhmann 1992 — Schuhmann, K. “Husserl and Indian thought”. Chattopadhyaya D.P., Embree L., & Mohanty J. (eds.). *Phenomenology and Indian Philosophy*. New York: SUNY Press, 1992: 20–43.
- Sharfe 1977 — Sharfe, H. “Grammatical Literature”. Gonda Jan (ed.). *A History of Indian Literature*, vol. 5, fasc. 2, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977: 77–216.
- Sharma 1992 — Sharma, R.K. “Reality of the external world: Yoga vs. Buddhist Idealism”. Prasad H.S. (ed.). *Philosophy, Grammar and Indology. Gustav Roth Felicitation Volume*, 1992: 165–184.
- Shastri 1964 — Shastri, D.W. *Critique of Indian realism: A study of the conflict between the Nyāya-Vaiśeṣika and the Buddhist Dignāga school*. Agra: Agra University, 1964.
- Shastri 1967 — Shastri, N.A. “Bāhyārthasiddhikārikā”. *BT*, vol. 4, 1967: 1–97.
- Shastri 1975 — Shastri, P.S. *Indian Idealism: Epistemology and Ontology*. Delhi; Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1975.
- Shastri 1980 — Shastri, N.A. “Ālambanaparīkṣā of Ācārya Dignāga with Commentaries of Viṇṭadeva and Dharmapāla and with Tibetan Texts”. *BT*, Nos. 1–3, 1980.
- Schuster 1972 — Schuster, N. “Inference in the Vaiśeṣikasūtras”. *JIPh*, vol. 1. 1972: 341–395.
- Siderits 1997 — Siderits, M. “Buddhist reductionism”. *PhEW*, vol. 47, No. 4, 1997: 73–87.
- Siderits 2004 — Siderits, M. “Perceiving particulars: a Buddhist defense”. *PhEW*, vol. 54, 2004: 367–388.
- Siderits 2007 — Siderits, M. *Buddhism as Philosophy: an Introduction*. Indianapolis: Ashgate, 2007.
- Siderits et al. 2011 — Siderits M., Tillemans T., Chakrabarti A. (eds.). *Apoha: Buddhist Nominalism and Human Cognition*. N.Y.: Columbia University Press, 2011.
- Siderits 2015 — Siderits, M. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Aldershot, England: Ashgate, 2015.
- Sinha 1969 — Sinha, J. *Indian Psychology*, vol. III. *Epistemology of Perception*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.
- Sinha 1985 — Sinha, J. *Indian Psychology*, vol. 2. *Emotion and Will*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.
- Solomon 1976–1978 — Solomon, E.A. *Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion*. 2 vols. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976–1978.

- Sonam Thakchoe 2017 — Sonam Thakchoe. “Candrakīrti on Deflated Episodic Memory: Response to Endel Tulving’s Challenge”. *APhR*, vol. 1, No. 4, 2017: 432–438.
- Stcherbatsky 1930, 1932 — Stcherbatsky, Th. *The Buddhist Logic*, vol. 1–2. Leningrad, 1930–1932.
- Steinkellner 1963 — Steinkellner, E. “Zur Zitierweise Kamalaśīla’s” *WZKS*, Band 7, 1963: 116–150.
- Steinkellner 1966 — Steinkellner, E. “Bemerkungen Zu Íśvarasena’s Lehre Vom Grund”. *WZKS*, Band 10, 1966: 73–85.
- Steinkellner 1978 — Steinkellner, E. “Yogische Erkenntnis als Problem im Buddhismus”. Oberhammer G. (ed.). *Transzendenzforschung, Vollzugshorizont des Heils*, Wien: Wien Univerzitat, 1978: 121–134.
- Steinkellner 1982 — Steinkellner, E. “The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism”. *Nanto Bukkyo*, vol. 49, 1982: 1–15.
- Steinkellner 1988a — Steinkellner, E. “Remarks on niścitagrahaṇa”. Gnoli G., Lanciotti L. (eds.). *Orientalia Iosephi Tucci memoriae dicata*. (SOR 56,3), Roma: IsMEO. 1988: 1427–1444.
- Steinkellner 1988b — Steinkellner, E. “Methodological remarks on the constitution of Sanskrit texts from the Pramāṇa-tradition”. *WZKS*, Band 32, 1988: 103–129.
- Steinkellner 1999a — Steinkellner, E. “The *Śaṣṭitantra* on Perception, a Collection of Fragments”. *AS/EA*, Band 53, No. 3, 1999: 667–676.
- Steinkellner 1999b — Steinkellner, E. “Die ältesten Sätze zur Theorie der Wahrnehmung in Indien: Eine Sammlung von Fragmenten des klassischen Sāṅkhya-Systems”. Sennecko T., Vitouch O., Korunka C., Bauer H., Flatschacher B. (hrsg.). *Psychologie des Bewusstseins. Bewusstsein der Psychologie*. Giseler Guttman zum 65. Geburtstag. Wien, 1999: 247–253.
- Steinkellner 2005 — Steinkellner, E. Dignāga’s Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text with the help of the two Tibetan translations on the basis of the hitherto known Sanskrit fragments and the linguistic materials gained from Jinendra-buddhi’s *Ṭikā* by Ernst Steinkellner Dedicated to Masaaki Hattori on the occasion of his 80th birthday. URL: https://www.oeaw.ac.at/fileadmin/Institute/IKGA/PDF/forschung/buddhismuskunde/dignaga_PS_1.pdf (accessed 16.01.2022).
- Steinkellner 2012 — Steinkellner, E. “Sensory perception, body, and mind in Indian Buddhist philosophy”. Barth F.G., Giampieri-Deutsch P., Klein H.-D. (eds.). *Sensory Perception. Mind and Matter*. Wien: Springer-Verlag 2012: 357–368.
- Steinkellner 2014 — Steinkellner, E. Dignāga’s Pramāṇasamuccaya, Chapter 1. A revision of the Sanskrit text. URL: https://www.oeaw.ac.at/fileadmin/Institute/IKGA/PDF/digitales/Dignaga_PS_1_revision.pdf (accessed 16.01.2022).
- Taber 2005 — Taber, J. *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology. Kumārila on perception. The “Determination of Perception” chapter of Kumārila Bhaṭṭa’s Ślokavārttika, Translation and commentary*. L.–N.Y.: Routledge–Curzon, 2005.
- Taber 2006 — Taber, J. “Kumārila’s Interpretation of Mīmāṃsāsūtra 1.1.4”. *JIS*, vol. 18, 2006: 63–83.
- Stich et al.(eds.) 2018 — Stich S., Mizumoto M., McCready E. (eds.). *Epistemology for the Rest of the World*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Thakur ed. 1957 — Thakur, Anantalal (ed.). *Vaiśeṣikasūtravyākhyā of Bhaṭṭavāḍīndra*, in *Vaiśeṣikadarśana of Kaṇāda with an anonymous Commentary*. MIS Modern Text 5. Darbhanga: Mithila Institute, 1957.
- Thakur (ed.) 1996 — Thakur, Anantalal (ed.). *Nyāyavārtikatātparyapariśuddhi of Udayanācārya*. New Delhi: ICPR, Delhi 1996.
- Thakur ed. 1997 — Thakur, Anantalal (ed.). *Gautamiyanyayadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana. Nyāyacaturgranthikā*, vol. 1. New Delhi: ICPR 1997.

- Thakur 2003 — Thakur, Anantalal. *Origin and Development of the Vaiśeṣika System*. New Delhi: HSPCIC 2/4, 2003.
- Thompson 2011 — Thompson, E. “Self—No-Self? Memory and Reflexive Awareness”. *Siderits M., Thompson E., and Zahavi D.(eds.). Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2011: 157–175.
- Tillemans 1999 — Tillemans, T.J.F. *Scripture, Logic, and Language: Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*. Boston: Wisdom Publications, 1999.
- Tola, Dragonetti 2004 — Tola F., Dragonetti C. *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 2004.
- Torella 1987 — Torella, R. “Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy”. *East and West*, vol. 37. No. 1/4, 1987: 151–164.
- Torella 2011 — Torella, R. *The Philosophical Traditions of India*. Varanasi: Indica Books, 2011.
- Wada 1988 — Wada, Toshihiro. “Qualifier (viśeṣana) in Navya-Nyāya Philosophy”. *JIBS*, vol. 37, No. 1, 1988: 506–500.
- Tucci 1928 — Tucci, G. “Is the Nyāyapraveśa by Dinnāga?” *JRAS*, No. 1, 1928: 7–13.
- Tucci 1929a — Tucci, G. “Buddhist Logic before Dinnāga (Asaṅga, Vasubandhu, Tarkasāstrās)”. *JRAS*, 1929: 451–488.
- Tucci 1929b — Tucci, G. *Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources*. Baroda: Oriental Institute, 1929.
- Tucci 1930 — Tucci, G. *The Nyāyamukha of Dignāga. The Oldest Buddhist Text on Logic after Chinese and Tibetan Materials*. Heidelberg: Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig, 1930.
- Tzohar 2017 — Tzohar, R. “Imagine Being a Preta: Early Indian Yogācāra Approaches to Inter-subjectivity”, *Sophia*, vol. 56, 2017: 337–354.
- Tzohar 2018 — Tzohar, R. *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Ui 1958 — Ui H. A Study of Dignāga’s Writings [на японском языке], Tokyo: Iwanami Shoten, 1958.
- Uno 1975 — Uno, Atsushi. “A Study of Pratiyogin”. *JIBS*, vol. 23, No. 2, 1975: 7–13.
- Van Nooten 1970 — van Nooten, B. A. “Sanskrit Gaṃsyate, an Anīṭ Future Sanskrit Gaṃsyate, an Anīṭ Future.” *JAOR*, vol. 90, No. 1, 1970: 159–159.
- Vasilkov 1993 — Vasilkov, Yaroslav. “An unknown paper by Theodor Stcherbatsky”. *PCS*, vol. I, No. 2. 1993: 86–91.
- Verardi, Barba 2011 — Verardi, G., Barba, F. (appendices) *Hardships and Downfall of Buddhism in India*. New-Delhi: Manohar (Institute of Southeast Asian Studies), 2011.
- Vergiani 2012 — Vergiani, V. “Bhartrhari’s views on the role of liminal perception in individual self-awareness”. Honda Y., Desmarais M., Watanabe C. (eds.). *Śaṃskṛta—Sādhutā. Goodness of Sanskrit: Studies in Honour of Professor Ashok Aklujkar*. New Delhi: D. K. Printworld, 2012: 331–349.
- Vidyabhushana 1921 — Vidyabhushana, S.C. *A History of Indian Logic. Ancient, Mediaeval and Modern Schools*. Delhi: Calcutta University, 1921.
- Waldron 2003 — Waldron, W.S. *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*. L.: Routledge Curzon, 2003.
- Wallace 2003 — Wallace, B.A. *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. N.Y.: Columbia University Press, 2003.
- Warder 1963 — Warder, A.K. “The Earliest Indian Logic”. *Труды 25-го Международного конгресса востоковедов. Москва, 9–16 августа 1960 г.* Т. IV, 1963: 56–68.
- Warder 1971 — Warder, A.K. “Dharmas and Data”. *JIPh*, vol. 1. 1971: 272–295.
- Warder 1975 — Warder, A.K. “Objects”. *JIPh*, vol. 3, 1975: 335–361.
- Wayman 1965 — Wayman, A. “The Yogācāra idealism”. *PhEW*, vol. 15, 1965: 65–74.

- Wayman 1978 — Wayman, A. “A Reconsideration of Dharmakīrti's 'Deviation' from Dignāga on Pratyaksābhāsa”. *ABORI, Diamond Jubilee Volume*. 1978: 387–396.
- Wayman 1979 — Wayman, A. “Yogācāra and the Buddhist logicians”. *JLABS*, vol. 2, No. 1. 1979: 65–80.
- Wayman 1991 — Wayman, A. “Dharmakīrti and the Yogācāra Theory of Bīja”. Steinkellner, E. (ed.), *Studies in Buddhist Epistemological Tradition: Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference*. Wien: VÖAW, 1991: 419–430.
- Wayman 1996 — Wayman, A. “A defense of Yogācāra Buddhism”. *PhEW*, vol. 46, 1996: 447–476.
- Wenli Fan 2017 — Wenli Fan. “On recognition and self: a discussion based on Nyāya, Mīmāṃsā and Buddhism”. *Aph*, vol. 27, No. 4, 2017: 292–308.
- Westerhoff 2010 — Westerhoff, J. *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vigrahavyāvartanī. Translation and Commentary by Jan Westerhoff*. Oxford University Press: Oxford, 2010.
- Wezler 1969 — Wezler, A. “Die ‘dreifache’ Schlußfolgerung im Nyāyasūtra 1.1.5”. *IJJ*, vol. 11, 1969: 190–211.
- Wezler 1969a — Wezler, A. “Dignāga's Kritik an der Schlußlehre des Nyāya und die Deutung von Nyāyasūtra 1.1.5”. *ZDMG, Supplementa I*, 1969: 836–842.
- Wezler 1975 — Wezler, A. “Zur Identität der ‘Ācāryāḥ’ und ‘Vyākhyātārāḥ’ in Jayantabhāṭṭa's Nyāyamañjarī”. *WZKS4*, Band 19, 1975: 135–146.
- Wezler 1998 — Wezler, A. “Remarks on the Definition of ‘Yoga’ in the Vaiśeṣika Sūtra”. Hercus, L.A. et al. (eds.). *Indological and Buddhist Studies, Volume in honor of Professor J.W. de Jong on his sixtieth birthday*. Canberra, 1998: 643–686.
- Wetzler, Motegi (eds.) 1998 — Wetzler, A. and Motegi, S. (eds.). *Yuktidīpika: The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā*, vol. 1, Stuttgart: Steiner, 1998.
- Willemsen et al. 1998 — Willemsen Ch., Dessein B., and Cox C. *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Handbuch der Orientalistik: Abt. II, Indien, Band 11. Leiden: Brill, 1998.
- Williams 1981 — Williams, P. “On the Abhidharma Ontology”. *JIPh*, vol. 9, 1981: 227–257.
- Wood 1991 — Wood, T.E. *Mind Only: A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vi-jñānavāda*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.
- Yamaguchi 1929 — Yamaguchi, S. “Dignāga, Examen de l'objet de la connaissance. (Ālambanaparīkṣā). Textes Tibétain et Chinois et traduction des stances et du commentaire, éclaircissements et notes d'après le commentaire tibétain de Vinītadeva, en collaboration avec Henriette Meyer”. *JA*. Janvier–Mars, 1929: 1–65.
- Yao 2004 — Yao, Zh. “Dignāga and Four Types of Perception”. *JIPh*, vol. 32, 2004: 57–79.
- Yao 2009 — Yao, Zh. *The Buddhist Theory of Self-Cognition*. L.: Routledge, 2009.
- Yao 2020 — Yao, Zh. “Mental Consciousness and Its Objects”. Siderits M., Keng Ch., Spackman J. (eds.). *Buddhist Philosophy of Consciousness*. Leiden: Brill, 2020: 275–304.
- Yoshimizu 2017 — Yoshimizu, K.. “How Can the Word ‘Cow’ Exclude Non-cows? Description of Meaning in Dignāga's Theory of Apoha”. *JIPh*, vol. 45, 2017: 973–1012.
- Yoshiyasu Yonezawa 2008 — Vīgravyāvartanī. Sanskrit Transliteration and Tibetan Translation. Journal of Naritatan Institute of Buddhist Studies. 31: 209–333

Summary

Lysenko, Victoria. *Indian Philosophers on the Nature of Perception: Dignāga and His Opponents. Texts and Research*. Moscow, Nauka Publishers, 2022.

The proposed edition contains translations from Sanskrit, as well as a historical and philosophical reconstruction of the ideas developed by the Buddhist philosopher Dignāga (c. 480—540), with whom the so called “epistemological turn” in Indian philosophy is usually associated. For the first time in Russian Indology, the arising and early development of Indian epistemology is represented not only on the basis of Dignāga’s epistemological works, but also on the writings of his teacher Vasubandhu (4th–5th centuries), as well as some fragmented evidence of his Brahmanical opponents dating back to the pre- and immediately post-“Dignāga’s era” (5th–6th centuries). Much attention is being devoted to the analysis of Western, and Asian, especially Japanese and Indian, contemporary academic scholarship which reveal the significance of Dignāga’s concepts for understanding the historical and philosophical thought processes in India, as well as for today’s discussions in cognitive sciences on the nature of cognition and consciousness.

The book consists of Preface, Introduction, two main parts: Part I. Anthology of Translations, Part II. Historico-Philosophical Reconstructions, Conclusion, Glossary, and Bibliography.

The Introductory chapter formulates the basic principles for studying Dignāga’s legacy: his Abhidharmic, and the Sanskrit linguistic-philosophical and soteriological background.

The first part contains an Anthology of annotated translations of the *Vimśikākārikā-vṛtti* (“Commentary on the Twenty Verses”) by Vasubandhu and Dignāga’s mini-treatise *Ālambana-parīkṣā-vṛtti* (“Commentary on the Critical Research of the Subject of Knowledge”), which are close in spirit and content. Its most important component, however, is the first translation into Russian of the entire first section (in six chapters) of Dignāga’s magnum opus *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti* (“Commentary on the Summary of the Instruments of Reliable Cognition”), which contains his controversy with Brahmanical philosophers of the Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya and Mīmāṃsā schools on the definition of perception (*pratyakṣa*).

The Anthology of Buddhist Sanskrit texts in Russian translation has become possible due to the support of the Grant for Critical Editions and Scholarly Translations of The Robert H. N. Ho Family Foundation Program in Buddhist Studies, awarded to Victoria Lysenko by the American Council of Learned Societies (ACLS) for the period of 2019-2020.

The second part of the book encompasses historico-philosophical reconstructions and “slow readings” (Nietzsche) of the texts contained in the Anthology. It is aimed at introducing the reader to the general “battle of ideas” between Buddhists and Brahmins, and at explaining in detail *pro* and *contra* arguments in their controversies.

The book is intended not only for specialists — Indologists and scholars of Buddhism — but also for a wide range of readers, philosophers and scientists who may be interested in enlarging their general background in cognitive studies through the acquaintance with other cultural traditions of epistemic philosophizing.

Acknowledgements

I am profoundly indebted to my Indian teachers who taught me to read Buddhist Sanskrit texts for a total of more than twenty years—Professor Shri Narayana Mishra, who sadly passed away in 2009, and Professor Pradeep Gokhale, who has helped me over the past ten years. Thanks to them, I became more familiar with the Pandita tradition of teaching, which consists not only in conveying the exact meaning of the text, that is, a certain knowledge, to the student—but equally in generating in him or her a firm belief in its validity and reliability. These lessons will forever remain in my memory.

With the support of the ACLS grant, I was able to spend the first three months of the spring semester 2020 in Pune (Maharashtra, India), at the Pali Department of Pune University. There, I benefited from regular Sanskrit classes and lectures of Professor Pradeep Gokhale on Vasubandhu and Nāgārjuna. I was also very fortunate to attend lectures on the Pali Abhidhamma by one of the best contemporary experts in this field, Professor Rupert Gethin (Bristol University, GB), who happened to be a visiting professor at the Pali Department. He favored me with his pertinent feed-back to my comments and questions during and after his classes. For the exciting academic life at the Pali Department, filled with bright events—conferences and seminars—I am deeply grateful to its charismatic Dean, Professor Mahesh Deokar, who kindly welcomed me as a member of his large “family”.

The ACLS grant also allowed me to get to Vienna, the recognized world center for research in Buddhist epistemology which is carried out in two institutions: the Department of South Asian, Tibetan and Buddhist Studies at the Faculty of Philological and Cultural Studies at the University of Vienna, and the Institute of Cultural and Intellectual History of Asia at the Austrian Academy of Sciences. Well-known specialists in this field, such as Erich Frauwallner, Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, Eli Franco, Vincent Eltschinger, Ernst Prets, Michael Torsten Much, as well Professor of Indology Gerhard Oberhammer (who contributed a lot to the Buddhist epistemological tradition), worked there. Birgit Kellner (the current director of the Institute), Klaus-Dieter Mathes, Christina Pecchia, Pascal Hugon, Horst Lasic, Patrick McAllister are working there presently. Many scholars from Europe, USA, Canada, Japan, China, India and other countries all over the world are collaborating in the research projects, initiated or supported by these institutions. At the Department of South Asian, Tibetan and

Buddhist Studies, I spent the fall semesters of 2019/20 and 2020/21 as an affiliated scholar.

In the fall semester 2019–2020, I was lucky to attend two important international conferences organized by the Department in cooperation with the Institute and to communicate with many leading Indologists and scholars of Buddhism. Of particular importance to my project were the seminars of Professor John Taber, a visiting professor at the University, on the “slow reading” of Dharmakīrti (Dignāga’s most brilliant student). Classes were attended not only by students but also by a number of eminent Viennese scholars. This was a real laboratory of textual and philosophical exegesis. I have always dreamt of such an inspiring brain-storming collective work!

In the Branch Library for South Asian, Tibetan and Buddhist Studies of the University Library, renowned for its rich collections, I became acquainted with a vast body of publications, both primary texts and studies, ancient and modern, without which this book could not claim to be considered as up to date piece of academic research. I am very grateful to the library director Sylvia Stapelfeldt and her wonderful staff for the opportunity to work in the library even during the difficult period due to the Covid-19 pandemic at the end of 2020.

As for my work at the Vienna University, I owe everything to the hospitality of Professor of Indology Karin Preisendanz, a researcher of an extraordinary erudition, and philosophical expertise, a deep philosopher and excellent teacher. She provided me with a working place in an office at the Department and assisted me in getting permission to use the library, and also kindly shared with me her publications and valuable observations on the epistemology of the Nyāya and Vaiśeṣika schools.

It is impossible to express in words my gratitude and appreciation to Professor Ernst Steinkellner, my main authority on Buddhist epistemology, who always inspired me, as a scholar and thinker, drew my attention to a number of studies—both his own and those of his colleagues and students—and also honored me with unforgettable intellectual and friendly communication during my two stays in Vienna.

Special thanks goes to Judith Starecek, the main administrative officer of the Department, and to my sympathetic neighbor in the office, PhD student and librarian assistant Dominik A. Haas, for their help with IT related and bureaucratic issues.

Содержание

<i>Предисловие</i>	5
Введение	
ДИГНАГА: ТЕКСТЫ И ИСТОРИЯ	22
КОНЦЕНЦИЯ ВОСПРИЯТИЯ ДИГНАГИ В КОНТЕКСТЕ «ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО НОВОРОТА»	35
§ 1. «Эпистемологический новорот» в индийской философии и роль Дигнаги	35
§ 2. Роль языка в буддизме и лингвофилософия Дигнаги	41
§ 3. Дигнага и абхидхарма: нреемственность и разрывы	55
§ 4. Конценция восприятия и буддийская нрактика йоги и медитации	75
Часть I	
ИНДИЙСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ В КОНТЕКСТЕ БУДДИСТСКО-БРАХМАНИСТСКОЙ НОЛЕМИКИ. АНТОЛОГИЯ ТЕКСТОВ (неревод с санскрита)	83
Васубандху. «Вимшика-карика-вритти» («Двадцатистишие с комментарием»)	85
Дигнага. «Аламбана-нарикша-вритти» («Исследование нредела нознания с комментарием»)	111
Дигнага. «Нрамана-самуччая-вритти» («Свод инструментов достоверного нознания с комментарием»)	124
Глава I. «Нратьякша» («Неносредственное восприятие»)	124
§ 1. Собственная доктрина Дигнаги (НСВ I.1, 1–12)	124
§ 2. Критическое исследование онределения восприятия из «Вадавиддхи» Васубандху (НСВ I.2, 13–16)	141
§ 3. Критическое исследование онределения восприятия ньяи (НСВ I.3, 16d–20)	146
§ 4. Критическое исследование онределения восприятия вайшешики (НСВ I.4, 21–24)	156
§ 5. Критическое исследование онределения восприятия санкхьи (НСВ I.5, 25–33)	168
§ 6. Критическое исследование онределения восприятия мимансы (НСВ I.6, 34–44)	187

Часть II	
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ РЕКОНСТРУКЦИИ	199
«Великая иллюзия мира» и критика существования внешнего объекта	
(«Вимпшика-вритти» Васубандху)	201
Введение	201
Медленное чтение текста	211
Дигнага: предмет познания как внутренняя реальность	
(«Аламбана-нарикша-вритти»)	239
Введение	239
Медленное чтение текста	248
Дигнага: как правильно определить восприятие	
(«Нрамана-самуччая-вритти»)	273
§ 1. Собственная концепция Дигнаги	273
Медленное чтение (НСВ I.1, карик 1–12)	273
§ 2. Нолемика с «Вадавиддхи» Васубандху	355
Медленное чтение (НСВ I.2, карик 13–16)	355
§ 3. Нолемика с ньяей	370
Введение	370
Медленное чтение (НСВ I.3, карик 17–20)	403
§ 4. Нолемика с вайшешикой	432
Введение	432
Медленное чтение (НСВ I.4, карик 21–24)	435
§ 5. Нолемика с санкхьей	473
Введение	473
Медленное чтение (НСВ I.5, карик 25–33)	502
§ 6. Нолемика с мимансой	518
Введение	518
Медленное чтение (НСВ I.6, карик 34–44)	521
Заключение	544
Глоссарий терминов	555
Библиография	570
Сокращения на русском языке	570
Сокращения на других языках	571
Источники на санскрите (транслитерации с переводами) и переводы	573
Исследования	574
Summary	593
Acknowledgements	595

Научное издание

Виктория Георгиевна Лысенко

**Индийские философы о природе восприятия:
Дигнага и его оппоненты**

Тексты и исследования

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Редактор *И.И. Щигорева*

Корректоры *А.Е. Танчарова, И.П. Чернышева*

Техническое редактирование и верстка *О.В. Волкова*

Нодписано в нечать 15.05.2022. Формат 70×100¹/₁₆
Нечать офсетная. Усл. н.л. 48,4. Уч.-изд. л. 46,0.
Тираж 300 экз. Зак. №

ФГУН «Издательство «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6, стр. 1
тел.: +7(495)276-77-35, e-mail: info@naukaran.com
<https://naukapublishers.ru>
<https://naukabooks.ru>

Редакция «Восточная литература»
ФГУН «Издательство «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6, стр. 1
тел.: +7(499)241-02-52, e-mail: vostlit@gmail.com

Отпечатано в: ФГУП «Издательство «Наука»
(Тинография «Наука»)
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6